الرقم في مكتبة جامعة صلاح الدين ٢٦٧

العنوان تقريب المرام شرح تهذيب الكلام رقم المصور

الموضوع علم الكلام

المؤلف عبد القادر بن محمد التختي الكردي السنندجي

الناسخ عبد الله المريواني مكان النسخ قرية بيارة تاريخه ١٢١٤هـ اللغة

الخط الجزء الأوراق ص ٤٦٨ الأسطر المقاس X سم

البداية

النهاية

السماعات و الإجازات

التملكات

المصادر : / الأعلام / كحالة /

الفهارس :

# البداية

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

نحمد من هدانا الى طريق الاسلام ثم هدانا الى فهمه ونشكر

الذي وفقنا على تهذيب الكلام بتقريب المرام ثم شكرا نوفي بادراك

مزيده ونصلي صلوة دائمة ما دامت اثار العقائد الاسلامية باقية

على صفحات الايام ثم على سيدنا محمد الذي بعث الى كافة الانام ثم وا

صطفاه لقمع الضلالة ورفع لواء الهدى ووعد له مقام الشفاعة

يوم الجزاء وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه الكرام الاصفياء وبعد

فيقول الفقير الى الطاف ربه الغني عبد القادر ابن شيخ محمد السعيد التحتي

لما كان فيلم التهذيب من الكلام الذي صنفه قدوة الانام العلامة



العلامة الثاني السعد التفتازاني قدس سره مع رشاقته وجازته

مشتملا على عرائس الكلام لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان ونفائس

اسرارهم لم ينكشف القناع عن جمال محاسنها الى الان ثم واني كنت مشتغلا

برهة من الزمان في مطالعته ونظرت انا بعد ان الى ان اشار الى

من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الاعراض عنه ان ارخم شرحا وافيا

بابراز مكنونات اسراره مخاليا في صدر من يستفيد باصفا انوار

ره ثم فنبهت عن ساق الجد مبادرا الى مقتضى اشارته متساميا في تبيين

معانيه وتوضيح عباراته محيطا بانامل الافكار اللثام عن وجوه خرائده

كاشفا ببنان البيان الاصداف عن فرائد فوائده بحمد الله ذلك

كل الكشف حاشية على الكتاب جنبت زلاله لاحجاب عن القناع وجوه

مخدرات فوائده حفا للياء عن شوائب الحشو والتقصير عالما للياء ان

يطرق اليه قلم النسخ والبطلان لئن انكره الجهلة فسوف يذعن به الكملة وان

رده المتعسفون فسيقبله المنصفون وان كنت في ريب من المذكور

فانظر ثم ارجع البصر هل ترى من فطور كل ذلك بيمن نقيبة الحبر القمقام

واستاذ من مضى من الاساتذة لا زال كاسمه سعيد البال ( جاه سنيد البرايا احمد )

فلما وفقت بعون الله للاهتمام سميته

تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام اسئل الله ان ينفع به كل ذكي وغبي

من محبينا ومقتدانا محمد الهاشمي القرشي صلى الله عليه وسلم وعلى آله

كل غداة وعشي هذا آخر ما سيتلى عليك قسم الكلام من قسمي التهذيب

غاية التهذيب وعلى التصدر مع التبويب لان ما يذكر فيه اما ان يجب

نفس تصديقه في علم الكلام وهو الباب الاول في المقدمة او لا وح اما ان لا يجب

شيئا لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة للموجود وهو الباب الثاني في الامور

في الامور العامة او ما يختص بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل

بغيره وهو الباب الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه

وهو الباب الرابع في الجواهر او بالواجب تعالى اما باعتبار ارساله

الرسل وبعثه للانبياء وهو الباب السادس في السمعيات والاعتبار

فهو الباب الخامس في الالهيات الباب الاول في المقدمة منها

ما اراد تقديمه في كل علم كمعرفة حده وموضوعه وغايته

ما صدر به علم الكلام حاصر المباحث العلم في النظر والدليل لان

تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال اكد على منكريه حصول

العلم منه او استفادته من النظر مطلقا او في الالهيات خاصة تتوقف

على ذلك ولابد بما اراد تقديمه في كل علم الا لكونه لكونه مقدمة الشروع

فقال الكلام هو العلم بالعقائد وهي الاحكام التي يتعلق الغرض بمجرد

اعتقادها بالقلب واما التي يتعلق الغرض بعملها وان كان الاعتقاد

بها ايضا مقصودا فالعلم بها علم الفقه والمراد بالعقائد الدينية

المنسوبة الى دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم سواء كانت بطريق

الحقية او المعتبرة سواء كانت من الدين في الواقع ككلام

اهل الحق ام لا ككلام الفرق المبتدعة على ما في شرح المقاصد

فالمراد من العلم مطلق التصديق سواء طابق الواقع ام لا

ليتناول ادراك المخطئ فلا يصح قوله عن الادلة اليقينية من المكتسب

ذلك العلم عن الادلة على ان المراد من العلم اليقيني ما يفيد اليقين

الا ان المراد بالادلة اليقينية ... المستدل [illegible]

اعتبر ولانه ادلتها اليقيني لانه لا عبرة بالظنية في الاعتقاديات على

العلماء يخرج عن التعريف علم الله ورسوله بالاعتقاديات لكن [illegible]

اعتقاد القلب وينتفع به في الدين ثم انه لم يتخذ الكلام بالعلم

كان علمه بالعقائد [illegible] موضوع المعلوم من حيث

يتعلق به اثبات العقائد الدينية لا يبحث عن احوال الصانع

من القدم والوحدة وغيرهما وعن احوال الجسم والعرض من الحدوث

والتركب من الجواهر الفردة وقبول الفناء ونحو ذلك من احوال

والمعدومات من الانتفاء وعدم التأثير مما يحتاج اليها في اعتقاد كونه

صفاته تعالى متعددة موجودة لا عينه ولا غيره [illegible] عقيدة اسلامية

او وسيلة اليها والثاني الموضوع [illegible] هو المعلوم المتناول

للموجود والمعدوم [illegible] من الحيثية المذكورة يتناول

[illegible] ويمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية الاحوال [illegible]

[illegible]

الأربع وكان المقصد اي انه من العلوم التي غاياتها أنفسها

فاكتفى ببيان حده فيكون ما ذكره غاية الغاية في العلم لا لجل لوضوحه

واختار الامام الرازي ... بوجهين الاول ان علم كل احد بانه

موجود ضروري وهذا علم خاص والمطلق جزء منه فيكون

بهو اولى بان يكون ضروريا والثاني ان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم

العلم بغيره لزم الدور وهذا حجة على من يقول انه معلوم لكنه

لا بالضرورة واجيب بان مبنى الوجهين على عدم الفرق بين

تصور العلم وحصوله والضروري حصول علم جزئي بوجوده وهو

غير تصوره وغير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي لا بتصوره العلم

على نفسه والكاتب يتوقف تصوره على تصور غيره وقيل

لا يحد لخفائه واليه ذهب الغزالي ... وامام الحرمين الثاني

يا القول الثاني وطريق معرفته عنده القسمة والمثال اما القسمة فكقولنا

الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق للواقع او

غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت واما المثال فكما يقال العلم ادراك

البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقاد ان الواحد

نصف الاثنين واعلم ان مراده بهذا القول انه لا يحد بحد جامعة

للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات

الحسية فكيف في الامور الخفية ... واما القسمة والمثال فادا تمييزا

صالحا معرفا وان لم يحصل بها معرفة بهذا واذا علمت ان العلم لا

يحد فاعلم ان الكشف لم يعتبر حصول صورة الشيء في العقل اي

الاعتقاد الجازم المطابق الثابت او صفة يتجلى بها اي ينكشف انكشافا

فانا نقول الصفة المذكورة اي تارة تتشبث ان يذكره بلفظ اليه

او ما يمكن ان يعبر عنه وانما فسرنا التجلي بالانكشاف التام الذي لا يشمل

الظن لان العلم عند القائلين بهذا التفسير مقابل للظن لمن قاله

في مقابلة الصغر به او ادراك المركب والكلي ويسمى ادراك البسيط

او الجزئي معرفة بفتحة على اختلاف الاصطلاحات وليس شيء منها

حدا يفيد تصور حقيقة العلم وانما يفيد بيان ما اصطلح عليه

فلا ينافي القول بالاتحاد وحقيقة النظر حركة النفس المطلق

المتعقل بها من المعقول لاستخراج ما عند هما الى ان تظفر بمبادئه

وصيانة عوده احتراز عن الحدس لانتفاء حركة العود فيه على بد

الكل الاولى لتحصيل مطلوب المجهول من حيث انه مجهول فكان الحاصل

انما هو مجموع الحركتين واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم من

الحركة وكون النظر مفيدا للعلم في الجملة خلافا لمن قال انه لا يفيد

العلم اصلا لان كون النظر مفيدا ان كان ضروريا لما يقع فيه خلاف

كقولنا نقيض الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات افادة النظر

بافادة النظر وهو محال دوري الا انه كان خلافا لمن قال انه

لا يفيد العلم فيها الا في الحقائق الالهية من ذاته وصفاته لا

تصورا والتصديق بها فرع التصور وبل والعلم عطف

على قوله في الالهيات خلافا للمعالكة بانه لا بد من المعلم ليرشدنا

الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ... لا حاجة الى البيان

وماذكروه من الشبه مدفوع بما في الشرح ... يقع فيه خلاف

اما العناد او القصور وبان لا ... ان الحقائق الالهية لا تتصور

بكنهها ولو سلم يكفي للتصديق التصور بعارض وان

ارشاد المعلم لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه

انا ان نعلم بالضرورة فيكون النقض كافيا في المعرفة اي بقوله ذلك
المعلم مفيد ولانه اخباره عن شيء صادقا لا يفيد الا بعد العلم بانه
صادق اي بقول معلم آخر فيتسلسل وثم يمكن لمنكر معاند لا يسمع
دعواه كان السوفسطائية المنكرين للحسيات والاوليات او لاحدهما
معاند غير مسموع كلامه اي باليونانية العلم واسطا يعني الغلط
ثم طائفة من الحكماء منهم من قدح في الحسيات بان حكم الحس قد يغلط
كثيرا اذ قد يرى الساكن متحركا بالعكس كما في السفينة ساكنة في
متحركة والشط متحركا فيرى ساكن الى غير ذلك مجملة في اجزائها
في معرض الغلط لا يكون مقبولا والجواب ان البديهة تنفي احتمال
الغلط في بعض الحسيات الغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم بمطابقة
في كثير منها كالحكم بان الشمس مضيئة والنار محرقة الى غير ذلك

ذلك ومنهم من قدح في الاوليات بان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون او لا يكون وهذا غير
موثوق به لان العلم به بان هذه القضية حقة يتوقف على تصور
الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء
موضوعا وكونه محمولا وذلك اي بني بانظار متوقف لا محالة على
حقية هذه القضية لكونها اجلى البديهيات لتوقف الكل عليها
مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان
الجزء الآخر كالبناء لغوا فيكون فيلزم الدور وان يبقى شيء منها
تحير الاذهان لم يحصل الجزم بالقضية والجواب ان البديهة العقل
جازمة بها من غير نظر واستدلال ومنهم من قدح فيهما جميعا
وهو معلوم مما سبق ردوا استدلالا وبه هو اشتراك النظر مفيد

للعلم بطريق العادة بناء على ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى
عندنا ابتداء وانه قادر مختار فلا يجب عليه شيء او بطريق
التوليد بناء على انه ليس الكل مستندا اليه تعالى ابتداء بل يجوز التوليد
بهو ان يتولد من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه
كحركة اليد للمفتاح فان حركة المفتاح صادرة عن حركة اليد ويقابله
المباشرة وهي ان يتولد منه فعل بلا واسطة واعترض بان العلم ليس
من الافعال واجيب بان الفعل الآخر هنا افادة العلم وهي فعل او
بطريق الوجوب بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند
الاستعداد التام للقابل واجب وتخلفه ممتنع بناء على سلب الاختيار عنه
تعالى على اختلاف بين الاشاعرة والمعتزلة والفلاسفة على الترتيب
للمطلوب والنظر في معرفة الله من اجل حصول اليقين بوجوده واجب

بالنص من الكتاب والسنة والاجماع واتفاق الامة على وجوبه
ولكونه اي النظر امرا مقدورا مقدمة للمعرفة الواجبة عند اكثر
من بالنص والاجماع والمقدور الذي كان مقدمة وموقوفا عليه للواجب
المطلق واجب وعند المعتزلة النظر في معرفة الله واجب عقلا لكونه
مقدمة للمعرفة الواجبة لكونها دافعة للخوف المظنون بوجوه
الفقهاء فالوجوب عندنا شرعي وعندهم عقلي فان قالوا لو لم يجب النظر الا
شرعا لما صح للنبي صلى الله عليه وسلم الزام المكلف النظر في المعجزة
وفي جميع ما يتوقف ثبوته على ثبوته من ثبوت الصانع وصفاته
فان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر
لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ذلك غير الواجب
جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع عنده لعدم الوجوب من وجوب النظر

قبل الشرع ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري

او لا يأثم لو لم دليل لدل على نفي ما هو الحق عندكم لان النظر وان

كان واجبا بالعقل لكن وجوبه ليس ضروريا بل نظري فللمكلف ان

يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يتوقف على

ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات فان

قيل هو من النظريات الجلية يحتمل عاقل بادنى التفات واصغا

الى ما يذكره الشارع بل ما لا كلام فيه ان لا يلتفت ولا يصغي وثانيها بان

التوقف على ثبوت الشرع عند المكلف هو العلم بالوجوب او وجوب

النظر لا نفس الوجوب لان وجوبه ثابت في نفس الامر بالشرع نظر المكلف

ولم يثبت الشرع عنده اولا ثم الى هنا المعرفة او الواجب المقصود

لتوقف التوقي من الواجب المقصودة عليها والموقوف عليه بالنسبة

الى التوقف في النظر فيها اي في المعرفة وسيلة اليها فيجب النظر لذلك

اي لكونه وسيلة الى الواجب فليس النظر من الواجب المقصود فالنزاع

في ان اول الواجبات هو النظر او المعرفة لفظي فان من قال هو المعرفة

اراد اول الواجبات المقصودة كما عرفت ومن قال هو النظر اراد اول الواجبات

مطلق والا فلا نزاع في ان اول الواجبات النظر لتوقف المعرفة عليه

بل القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والدليل هو ما يمكن ان يتوصل

بالنظر فيه الى حكم جازم او غير جازم وقد يخص بالحكم الجازم فيقابل

الامارة لانها ما كان الحكم فيها ظنيا ثم ان توقف جميع مقدماته او بعضها

على النقل وسماع من المخبر الصادق فنقلي والا يتوقف شيء منها عليه

فعقلي وقد يستفاد من النقل بمعونة القرائن القطع والجزم بالحكم

فالخلاف في ادلة وجوب مطلقا لتوقفه على العلم بمعانيها المراد

بالقرائن المشاهدة ونحن علمنا بواسطة نقل القرائن الينا تواترا وقيل

لا يفيد الدليل النقلي القطع مطلقا لانتفاء العلم بالمراد منه فلا يعلم

بما ذكرناه قولنا يفيد مطلقا ومن يرى الحق ولا يثبت ما يرى حكم

استوى طرفا الثبوت والانتفاء عند العقل بحيث لا يجد من نفسه

سبيلا الى تعيين احدهما الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه الا العقل

كالعلم الازم القديم ومن ثمة المقدمات التي يتوقف عليها اثبات الصانع

واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقائد فيذكر الى آخره

في المقاصد فنقول الباب الثاني في الامور العامة الشاملة للموجودات

باسرها من الواجب والجوهر والعرض كالوجود والوحدة فان كلا موجود

وان كان كثير الوحدة ما باعتبار او لاكثر الموجودات الا ممكنا الخاص

والعلة والمعلول بالضرورة والكثرة والعلولية وانما قدم الامور العامة

على البواقي لانها كالمبادي لما تقدم البحث عن الوجود لانه اعرف فقال

تصور الوجود ضروري فان قولنا الشيء اما موجود او معدوم

تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الوجود والعدم

فيكون بديهيا فان قلت ان عنيت انه بديهي جميع اجزائه تصادره

لان الوجود من جملة اجزائه وان عنيت انه كلي في هذا التصديق بعد

تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه واحدهما

النظري هو الوجود كسبيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مضايقة

لانه بديهي مطلقا في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر لكن لا يتوقف

العلم ببديهيته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه واحد منها مفصلا

اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور كسب كالصبيان

ان كل واحد من اجزائه بديهي ايضا ولما كان مظنة ان يقال ان الكلام

ضروري التصور كما ستعرف استغناء عن التعريف فان عرفوه صاحب بقولهم والتعريف
بالكون والتحقق والثبوت لفظي مقصود به تفسير مدلول اللفظ
لا تعريف حقيقي ثم انهم اختلفوا في ان اشتراك الموجودات
في الوجود معنوي او لفظي وانه زائد على الماهية او عينها اما على انه يبتنى على
اشتراكه معنى فلامور ثلثة الاول نبه بقوله بيتنه على ان اشتراكه معنى بديهي والامور
المذكورة منبهات وتوجيهات الاول صحة التقسيم الى وجود الواجب ووجود
غيره وصورة القسمة مشترك بين جميع اقسامها لان حقيقة التقسيم ضم
مختص الى مشترك لا يقال تقسيم الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي
كما انقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينها لانا نقول قسمة الوجود
عقلية لا تتوقف على الوضع والعلم به وذلك لا يختلف باختلاف اللغات
بخلاف التقسيم للاشتراك اللفظي والامر الثاني الجزم به مع التردد في

الخصوصيات من انواع الوجود اذا خاصها ولو لم يكن الوجود مشتركا معنويا
بل كان لكل معنى غير ما في الآخر لامتنع الجزم به مع التردد في خصوصية
كون الشيء جوهرا او عرضا او غير ذلك ضرورة ان الوجود اما نفس الخصوصيات
او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها
اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجود واما
على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثالث
تمام الحصر في الموجود والمعدوم ولو لم يكن الوجود مشتركا معنى وكان له
في كل معنى آخر لم يتم الحصر في قولنا الانسان اما موجود واما معدوم اذ معنى
الموجود ما اتصف بالوجود فاي معنى من معانيه يراد لا يتم الحصر لجواز
الاتصاف بالوجود بمعنى آخر فلم يكن موجودا بالمعنى المراد ولا يتصف
على انه زائد على الماهية ذهنا بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دونها

ماهية وثماهية دون الوجود ودحوه ثلثة الاول صحة سلب الوجود

عنها اي عن الماهية فلو كان عينها لما جاز سلبه عنها لامتناع سلب الشيء

عن نفسه والثاني افادة حمله عليها فلو كان عينها لما افاد لانه

حمل الشيء على نفسه غير مفيد ضرورة والثالث انا نكتسب ثبوتها لها فانه

ثبوتها لها فانه يفتقر الى كسب كوجود الجن والشياطين بخلاف ثبوت

الماهية [illegible] واما ثالثا [illegible] مذهب جمهور المتكلمين والحكماء

على ان حقيقة الواجب وجود خاص فالوجود عندهم عين الماهية

في الواجب قالوا لو كان الوجود في الواجب زائدا على الماهية فاما

ان يكون محتاجا اليها وانها غيره [illegible] المعروض [illegible]

غير الماهية والا لكان الواجب في وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون الواجب

واجبا فلا بد ان يكون نفس ماهية الواجب والعلة متقدمة على المعلول

والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص

بالوجود فيلزم تقدم الماهية بالوجود على الوجود اذ لو كان الواجب [illegible]

بان العلة متقدمة واما بالوجود فتقدم ماهية الملزوم على وجودها

فانا نقول [illegible] وليس ذلك الا بالوجود لما ذكرتم بعينه ثم انا نقول

ان ما يلزم تقدمه على المعلول بالوجود هو الفاعلية ووجود الواجب

على تقدير امكانه محتاج الى الفاعل فلزم المحال لكن الوجود عند القائلين

بزيادته امر اعتباري لا احتياج الى [illegible] قائما بنفسه

مفهوم لغيره مخالف لوجود الممكن في حقيقته ولذا [illegible]

بين الوجودين في الحقيقة صح تردده مع وجود الممكن بالقيام بالماهية

فلا يرد ان بخلا وجود عن الماهية وقيامه بذاته اما اللازم فلكل

وجود [illegible] لا يقتضي لذات الشيء لا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن

مجردا ايضا [illegible] وهو باطل لان ماهية الممكن من حيث هي يقبل العدم والوجود

ارتفع الامكان عنها واما الغير فيكون فرد الواجب لعلة منفصلة

فلا يكون واجبا هذا لا يرد لانهم ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة

الواجب غير معلومة اتفاقا وذلك لان البحث ليس في الوجود

بل في الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات في الحقيقة والمجرد هو الثاني

والمعلوم ضرورة هو الاول والمراد بقيام الوجود بالماهية في الممكن قيامه

بها في الاعيان لا بمعنى ان كلا يتحقق على حدة في الخارج كبياض الجسم

بل انه قائم بها في الخارج فلا يرد انه لو قام الوجود بالماهية لكان موجودا

ضرورة امتناع وجود ما لا وجود له في نفسه الخ فيتقرر التسلسل

وجوده فيتسلسل لان التحقيق ان وجود كل شيء من الله عليه وايضا نتسلسل

الماهية المعروضة اما معدومة فيلزم التناقض او موجودة فيلزم الدور او التسلسل

وذلك لان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل

دون الخارج وليس كقيام البياض بالجسم اشتراك وجود الواجب

لان الوجود المطلق عارض هو مفهوم الكون والثبوت وهو الوجود

المشترك المقول على الوجودات الخاصة بالتشكيك لانه في العلة اقدم

منه في المعلول وفي الجواهر اولى منه في العرض وفي القار كالسواد

اشد منه في غير القار كالحركة فيكون عارضا لما صدق عليه اذ

الماهية واجزاؤها لا يكون مقولا بالتشكيك على افرادها فقوله

المقول على الوجودات الخ بمنزلة العلة لكونه عارضا ولا يلزم

من ذلك زيادة الوجودات الخاصة لان زيادة العارض لا يستلزم

زيادة المعروض فجاز ان يكون واحد من الوجودات الخاصة قائما بنفسه

لكونه حقيقة مخالفة لسائر الوجودات لكن لا يخفى ان الوجود الخاص

لكل شيء ان كان عبارة عن ثبوته لزم من القول بعروض الكلي عليه

اتحاد العارض والمعروض اذ لا اختلاف الا باطلاق وتقييد

وفيه لا يصح العرض وان كان اراد الثبوت يصح حمل الكلى

بمعنى الثبوت عليه هو منه يعلم ضعف قولهم كالنور على الانوار

فان نور الشمس ونور القمر ونور السراج مختلفة مشتركة في عارض

النوري بخلاف ما نحن فيه انه ازاد الوجود الكل الواجب والممكن

نفس الماهية كما نسب الى الشيخ الاشعري رحمه الله وكان قالوا فان المعدوم

ليس بشيء فان الوجود اذا كان نفس الماهية فاذا ارتفع ارتفعت

فكان المعدوم نفيا صرفا بخلاف ما اذا قيل بانه زائد عليها كما

عليه كالمعتزلة فانه بارتفاعه لا يلزم ارتفاعها فان انتفاء العارض

لا يستلزم ارتفاع المعروض لكن قالوا بان المعدوم شيئا فكان

لما قالوا بالزيادة والقيام بالماهية قالوا بثبوت الماهية

كانت معدومة لا تستدعي القيام ذلك لكن قد عرفت ان القيام

انما هو هنا هذا لا يستدعي الا الثبوت فيه وليس المعنى ان المفهوم

من الوجود هو المفهوم من الشيء فان ذلك باطل انما هو بمعنى انه

لا ينفرد كل من الوجود والماهية بتحقق في الخارج على حدة اي

ليس للشيء هوية ولعارضها المسمى بالوجود هوية اخرى وليس

انهما يتحققان بتحقق واحد في الخارج اذ لا تحقق للوجود في الخارج

متحقق غاية الامر انه لا شيء ولا هوية الا اذا كان موجودا وكان نفس

واما بحسب الانفراد في العقل كما انهم لم يريدوا بالوجود المعنى النسبي الذي

لا تحقق له في الخارج فقط اراد به ما هو مبدأ الآثار وهو الهوية ولا شك

ان بهذا المعنى نفس الشيء كما لا يخفى ثم الوجود ينقسم الى العيني وهو

الوجود لنا صرح كمنقول عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته

بل هو نفس تحققها او بواعث الوجود الى الذهن الذي هو وجود

غير منشأ صار بمنزلة الظل الذي يكون المتحقق منه الصورة المطابقة للشيء

بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الجسم

لو تجسم لكان ذلك الجسم حقيقة بالاضافة الى الذات التي

وينقسم الى اللفظي والخطي مجازا من حيث الاضافة الى الذات

الشيء حقيقة اذ ليس الموجود في اللفظ والخط الا

مثلا التشخص ولا الماهية كما انه في الخارج التشخص وفي الذهن الماهية

بل الموجود في اللفظ الاسم وفي الخط صورته المرقومة نعم لما

اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك

اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان والذهن

على الوجود الذهني مع ان كون العلم سواء تحقق في الاعيان او

ان ذلك مقتضيا لثبوت امر في الذهن نظرا يجري مجرى الضروري

انا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج اذ نحكم على الممتنعات في الخارج

والحكم على الشيء لا سيما اذا كان حكما ايجابيا يقتضي تعقله كقولنا الممتنع

اخص من المعدوم وانه يخالف المفهومات بمفهومه كلها متصفا

بالكلية المانعة عن الوجود في الخارج والفهم هو التعقل كقولنا العنقاء

قضية حقيقية لا وجود لموضوعها في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء

حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الحكم في الافراد الخارجية

كقولنا كل جسم حادث والقضية لا بد فيها من تصور موضوعها

بالتعقل والفهم والتميز عند العقل ان كان بالحصول للتعقل في النفس

فذلك المطلوب الاكثر تحصيله فلا يجال لان يقتضي التعقل اضافة وتعلقا

بين العاقل والمعقول ولا يتعقل لا يتصور الاضافة الى النفي والعدم

الصرف وان ليس الثبوت والوجود للمضاف اليه في الخارج كالاعمى الا مثلا

الذي كان في العقل هو المطلق والمعنى بالوجود الذهني في

ان الاضافة انما تتوقف على امتياز المضاف اليه وهو حاصل بحسب

حصول الشبح عند العقل القائل بايجاد الشبح والا لتوقف على وجود

لا مايجاد هو ظاهر كما في الصورة المذكورة ولا ذهنا اذ قد يحصل

المطلق بحصول المثال هذا فان قيل لو كان تعقل بوجود المتعقل في الذهن

لزم اتصاف الذهن بالاعراض المتصفة بالمتضادات ولزم وجود

الممتنع في الخارج قلنا وجود الشيء في الذهن وجود ظلي وهو

غير مناسب لذلك الشيء لا يقتضي الاتصاف وانما المقتضي له الوجود

الاصيل الذي يترتب عليه الاثار كالموجود المتصف بالكفر فانه لا يتصف بالكفر بمجرد

ذلك فلا يوجب الوجود الذهني اتصاف الذهن بالاعراض المتصفة حتى يوجب

يوجب الاتصاف بالمتضادات الممتنع بداهة كالحرارة والبرودة في المتصور

وقوله ولا وجود الممتنع في الخارج يحتمل العطف على قوله اتصاف

الذهن بالاعراض حتى العامل فيه لا يوجب وعلى معمول الاتصاف بعامل

لا يقتضي وقوله لكن الذهني فيه اي في الخارج كالماء في البيت بواسطة

الكوز مثلا فكما ان البيت ظرف للماء لان ظرف الظرف ظرف فكذا الخارج

ظرف للذهني بواسطة الذهن وجه المنع واما وجه النفي فهو ان الوجود

الذهني وجود ظلي غير اصيل فلا يبقى على ان الموجود فيه بالوجود الاصيل

هذا واعلم انه ليس الخلاف في الوجود الذهني باللفظ فان الكل متفق

في الصورة الا ان القائلين بالوجود الذهني يقولون باتحاد الصورة

وذي الصورة ولا اختلاف الا بالمحل والنافي له لا يقولون به

وانما هي عندهم مثال له المعقول من الوجود والشبح ليس الا الشبح

ضرورة فكل ما هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس وفي المعدوم [illegible]

ليس الا النفي فكل ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس كما ان المنفي ليس

بثابت فكذا المعدوم ليس بشيء ولا ثابت نعم المعدوم في الخارج

يكون عند الحكماء شيئا في الذهن لانهم قائلون بالوجود الذهني لا

عندنا اذ لا نقول به كما لا واسطة بينهما اي بين المعدوم وبين الموجود

ويشاركهم في بعض ما ذهب اليه الحكماء جمهور المتكلمين ومنهم من

اشتهر بمنع اي علم المعدوم شيئا وثابتا الا ان اطلاق علم لفظ

الشيء حقيقة اذ هو بحث لغوي فيرجع فيه الى النقل والاستعمال

واثبت الواسطة بمعنى فقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان

تحقق فان كان مع ذلك له كون في الاعيان تاما بالاستقلال كالاعراض

والذوات فهو موجود او بالتبعية كالعالمية فهو واسطة وان لم يكن له

تحقق في الاعيان فمعدوم ممكن وانما قيدنا المعدوم بالممكن لان

الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقا ومنهم من اثبت التقرر بينهما اي اثبت

الواسطة فقط فقال المعلوم ان لم يكن له ثبوت فمعدوم وان كان له

ثبوت فان كان بالاستقلال فموجود وبالتبعية فواسطة ومن

على المعدوم شيئا فقط فالمعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان

تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم

ويسمى الواسطة بين الموجود والمعدوم حالا ولا شبهة ان نفي [illegible] الحال

الوجود ضروري اذ لو وجد لتسلسل الوجود او لزم اجتماع امور غير

متناهية في وجود واحد وانه محال ولو عدم اتصف بالنقيض

او يصدق عليه نقيضه فان العدم على تقدير الواسطة اخص من

نقيض الوجود وانما نقيضه اللاوجود وبينهما ايضا محال

بالاختيار انه موجود لكن لا يلزم التسلسل لان وجوده عينه فان

كل ما وصف بالحق تعالى فهو الله عليه لكن اذا ثبت لنفسه فليس امرا زائدا

كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة الى غيرها لكن منفي ب

باعتبار انه معدوم ولا اتصاف بالنقيض بل انما هو بالمعدوم

وهو ليس نقيض الوجود لان نقيضه العدم لا المعدوم ولو

اريد الاتصاف بطريق الاشتقاق وذو هو فلا نم استحالته فانه

كل صفة قائمة بشيء فوجودها وادا نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه

لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا يبعد

ان يصدق ايضا ان الوجود معدوم وذو عدم وذو لا وجود قالوا

قالوا اي الذين علقوا المعدوم شيئا وثابتا المعدومات متمايزة بعضها

عن بعض لان بعضها متصور فيتميز عن غير المتصور وبعضها مراد

فيتميز عن غير المراد ولا يعقل التميز بدون الثبوت لان التميز لا

يتصور بدون الاشارة وهي تقتضي ثبوت المشار اليه لامتناع

الاشارة الى النفي الصرف وايضا قالوا انها ممكنة لان كلامنا في

المعدومات الممكنة وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي

والا لم يكن الممكن ممكنا لعدم الفرق بين امكانه لا اي امكانه منفي

ولا امكان له اي سلب الامكان عنه لان المنفي في نفسه منفي

بالنسبة الى كل شيء وبالاية في نسخة متى يمكن الفرق بين امكانه

ولا امكان له يعني ان الفرق بين ثبوت الامكان للشيء والا

لم يكن موجودا في نفسه وسلبه عنه ثابت والا لم يكن الممكن

ممكنا فلا بد ان يكون الامكان ولو كان امرا غير موجود ثابتا اذ

لو كان منفيا لم يكن بين ثبوت الامكان للشيء وسلبه عنه فرق لان

النفي في نفسه منفي بالنسبة الى كل شيء ولا يلزم من كونه غير موجود

كونه منفيا نفيا موصوفه لان اتصاف غير الثابت بالثابت ممتنع

ضرورة قلنا ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع

ويلزم ان لو كان في الخارج وانما هو عند العقل والا انتقض

بالممتنعات كشريك البارئ واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن

واحد في حيزين لتميز بعضها عن بعض وعن الامور الموجودة

مع انها منفية قطعا وانتقض ايضا بالمركبات الخيالية فانها

متمايزة وممكنة ايضا مع انها غير ثابتة وفاقا وان اريد

في الذهن فلا يفيد وان الفرق بين نفي الامكان عن شيء والا

والامكان المنفي في نفسه علة تقدير كونه منفيا غير ثابت في الخارج اصلا

بل بحسب اعتبار العقل ثابت ايضا كالفرق على تقدير كونه ثبوتيا فان

معنى امكانه لانه متصف بصفة غير ثبوتية هي الامكان ومعنى لا

امكانه انه سلب تلك الصفة عنه فلا يلزم من كونه غير ثبوتي سلب

الامكان عن الممكن وقولكم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوته في نفسه فما

لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصول الشيء

في الخارج كبياض الجسم واما بمعنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما

في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع

فلا فان الاوصاف كما تقوم على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها

سلبية كذلك الوجود والعدم فقد يقع محمولا كقولنا الانسان

موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع في نفسها

والمحمول كقولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم شاعرا او تبنى غيرها

كما في وجود زيد في الزمان او المكان و في الاعيان او الاذهان ثم

الحمل قد يكون ايجابيا و هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع و قد يكون

سلبيا و هو الحكم بانتفائه عنه و يفتقر الحمل الايجابي الى اتحاد

الطرفين ذاتا و هو ان يكون ما يصدق عليه في الخارج او

الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم

المحمول ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح في الموجودين

المتباينين ذاتا والى تغايرهما مفهوما بمعنى ان يكون مفهوم عنوان

الموضوع مغايرا لمفهوم المحمول ليفيد فائدة معتدا بها وهي

ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات للقطع

بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء ونحو

---

الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول ونقيضه لكن لا يلزم ان يعتبر

احدهما فلا يلزم التناقض ولا كون الحمل لغوا ثم الحكم قد يكون صحيحا

صادقا وقد يكون فاسدا اي كاذبا وبالاطلاق ليس صدق

الحكم وصحته بمطابقته لما في الاعيان اذ لا يتحقق طرفاه في الخارج

ولا بمطابقته لما في الذهن لانه قد يتحقق في الاحكام الغير المطابقة

للواقع بل صدقه بكونه مطابقا لما في نفس الامر والمراد بالامر الشيء

وبالنفس الذات ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه

اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن حكم حاكم وادراك مدرك

فصل في الماهية اخر مباحثها عن مباحث الوجود والعدم لان

البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي بهذا الاعتبار

متاخرة عنهما وهي لفظ مأخوذة من ما هو فان ماهية

يجاب عن السؤال بما هو كان الكلية ما يجاب من السؤال بكم وهي قد تؤخذ

بشرط شيء اي المقارنة للعوارض فتسمى المخلوطة لخلطها مع العوارض

ولا خفاء في وجودها فانه وجد الانسان في الخارج بمعنى كزيد

وعمرو من افراد الانسان وقد تؤخذ بشرط لا شيء اي الخلو

عن العوارض واللواحق وتسمى المجردة لتجردها عنها ولا توجد

في الاذهان فضلا عن الاعيان لان الوجود في الذهني سواء

اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية من العوارض فا

الكون الذهني من العوارض التي تحققت الصورة

الذهنية بحسب الخارج اذ العوارض الذهنية ما جعل الذهني

قيدا للشيء بان يعتبر له عارضا ولا حظ له في الشيء الذي

نفرضه موجودا في الذهني عرضي له في نفس الامر كونه في الذهني

من غير ان يعتبر الذهني عارضا له واما الحكم عليها باستحالة وجودها

ولا حكم على الشيء الا بعد تصوره فلانك اذا تصورتها كان من حيث

ذاتها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهني

قسما من المخلوطة فيصح الحكم عليها باستحالة الوجود من حيث انها

وقد تؤخذ لا بشرط شيء من مقارنة العوارض وتجردها عنها وهي

اعم من المخلوطة والمجردة لصدقها عليهما ضرورة فيصدق المطلق على

المقيد فتوجد الماهية لا بشرط في الخارج لكونها نفسها اي

المخلوطة في الخارج لا جزءا منها لعدم التمايز بينهما فيه اذ ليس

الموجود من الانسان الا زيد اي عمرو وغيرهما من الافراد وليس

في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية التي هي التشخص والا

لما صدق عليه المطلق لامتناع صدق جزء الشيء على الخارج بحسب

الوجود للكلي عليه واما ما ذكر من التغاير بين المطلق والمقيد في العقل

دون الخارج اذا اعتبرت المأخوذة لا بشرط شيء معروضة

للكلي المنطقي فجواز المغايرة كذلك وكذا كثير باعتبار التجرد هو الكلي

الطبيعي وانما يوجد منه المعروض يعني الماهية المعروضة للكلي وفي

الكلي كعارض لها المنافي للتشخص اللازم للوجود الخارجي فان قيل

كما ينبغي ان لا يوجد المعروض ايضا لان الكلي كعارض له ينافي ذلك

قلنا انما يوجد مجردا عن العوارض مما نعم من الكلية والجنسية

والنوعية ونحوها فانها عوارض ذهنية مانعة عن الوجود في الخارج

اشتهر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه ان ما يصدق

هو عليه وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود بمعنى ان وجوده فيه انما

هو بعد عروض التشخص فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الافراد

الافراد وتأنيث الضمير اما باعتبار الخبر او لكونه مرجع عبارة عن الماهية

واما المأخوذة مع عارض الكلية فلا توجد كالمجموع المركب منهما

اعني الكلي العقلي ثم ما ذكر من معنى الماهية بشرط لا شيء هو المشهور

وقد يقال القائل ابن سينا الماهية بشرط لا شيء بمعنى ان يؤخذ

عليها كل ما يقارنها تعتبر الامور المنضمة اليها زائدة عليها فتكون

بهذا المعنى مادة وجزءا للشخص اي المجموع المركب منها اي الماهية وما يقارنها

فيتقدم عليه في الوجودين الخارجي والذهني ضرورة امتناع

تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالتقدم هو التقدم بالطبع ولا

يصح حمله على الشخص لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود مثلا

الحيوان اذا اخذناه بشرط ان لا يكون معه الناطق كان جزءا ومادة

للمجموع المركب من الحيوان والناطق ولا يحمل عليه واذا اخذناه بشرط

ان يكون معه كالمنطق كان نوعا واذا اخذناه لا بشرط ان يكون معه شيء كان

لزم منه اذ يمكن ان يعتبر كونه نوعا بعينه وبين ما يقارنه وان يعتبر

اتحادهما فالحيوان الاول جزء للانسان متقدم عليه في الوجود [illegible] ولا

يحمل عليه والثاني نفس ماهيته والثالث جنس له محمول عليه [illegible]

اما بسيطة كالاجزاء التي لها كالنقطة واما مركبة تقابلها كالجسم ولا خفاء

في وجود ماهية المركبة ويلزم منه وجود البسيطة اذ لابد من انتهائها

الى البسيطة لان الواحد مبدأ التعدد وكما ان الوحدة مبدأ التعدد فكما

امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك

يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون واحدا امور منفصلة بالفعل

سواء كانت قابلة للانقسام او لا ثم التركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل

من عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة بلوازم وآثار [illegible]

وقد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة يعتبرها العقل امرا واحدا

وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يوضع بازائه اسم كالعسكر

واحتياج بعض الاجزاء الى بعض في المركب الحقيقي ضروري اذ لو استغنى

كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية

ثم الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من جانب واحد كالمركب من

البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصورة المعدنية او الحيوانية او النباتية اذ

الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من الجانبين

كما في الهيولى والصورة فتحتاج الهيولى الى الصورة من حيث ان

بقاء الهيولى بالصورة والصورة الى الهيولى من حيث ان تشخصها بالهيولى

كذا قالوا بخلاف الاجزاء المركب الاعتباري وان قيل احتياج الهيئة

الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا قلنا الصورة الاجتماعية

في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج
اذ ليس في الخارج الا تلك الافراد ولو جعلت هيئة جزءا منها
التركيب يكون بفعل امر موجود في الخارج لان ما جزئه عدمي فهو
عدمي قطعا وذلك مما لا يخفى ولهم ما قلتم انهم اختلفوا في الماهيات
الممكنة اي مجعولة بجاعل ام لا في تحرير هذه المسئلة اقوال وما
اختاره المص هو ان المراد من المجعولية الاحتياج الى الفاعل فلا
خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل من لوازم الماهية فكانت المجعولية
للماهية اي انها تعرض للماهية في الجملة اي الماهية بشرط شيء
ومرجعها الى الحدوث ومن خالف في مجعولية الماهية وقال انها ليست
مجعولة اراد انها المجعولية من لوازم الوجود وعوارض الماهية
كسائر الاحكام فانه ليس من لوازم ماهية الجسم لو تصور بانها

غير منشأة كان جميع الاحكام اللوازم للماهية كزوجية الاربعة فانها
من لوازم ماهية الاربعة حتى اذا تصور انها اربعة ليست بزوج
لم تكن اربعة وما لا يكون كذلك فهو المخالف لما ذكرتم يكون للخلاف وجه فا
احتياج الممكن الى العلة ضروري فعلى ما ذكر يكون الخلاف لفظيا
ولما فرغ من مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقها فقال
فصل في التعين تعين الشيء كما قاله في شرح المقاصد غير ماهيته
ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين
غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد
ولا يصدق انه متعين فانه كما ان التعين مغاير لما ليس مغايرا فا
في الكثرة وبين التعين والتميز عموم وخصوص لصدقهما على تشخصات الافراد
اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز

عن غيره ويصدق التعين بدون التميز حيث لا يعتبر مشاركة بالعكس

على تميز الماهيات كالانواع المعتبرة الداخلة في الجنس هذا ثم اعلم انه

اختلف في ان التعين وجودي او عدمي حقيقي او اعتباري فلا

بد في تحقيق ما هو الحق من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ

فنقول افراد النوع انما تتمايز بعوارض ما فتلك العوارض

اما تفيد الهذية وامتناع الشركة لذاتها للافراد الموجودة

الخارجية فبعد التلخيص ان المراد من التشخص هو تلك الهذية

الحاصلة بالعوارض او ما يفيدها اعني العوارض نفسها

او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة اي ان يشترك فيه او عدم قبوله

لها اي للشركة وبعد التلخيص ان المراد بالعدمي هو معدوم في

العدم المطلق او مضاف مركب مع وجودي كعدم البصر عما من

من شانه ان يكون بصيرا او غير مركب كعدم قبول الشركة او ما

لا دخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة وان

المراد من الوجودي ما هو بخلافه فهو الموجود او المطلق او مضاف الى الوجود

او ما لا دخل في مفهومه العدم او ما يكون بعبارة بالمعنى حتى ان العمى عدمي

وان الامر الوجودي بعد التلخيص ان المراد من الحقيقي ما له ثبوت

في نفس الامر في حد ذاته من غير شائبة فرض وتقدير من

العقل وان المراد من الاعتباري ما هو بخلافه بمعنى ما لا تحقق له

الا بحسب فرض العقل لا يشتبه ان التعين وجودي او عدمي

حقيقي او اعتباري فلا خلاف في ان التعين عرض وجودي

والهذية اعتبارية وكون الفرد بحيث لا يقبل الشركة اي

عدم قبوله عدمي وانما لا يشتبه عليك ان التعين

لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا منهما كلي يمنع

الذي يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وكذا التعين على كل

تقدير ولا بد فيه من كونه جزئيا حقيقيا بحيث لا يمكن للعقل ذلك فيه

اما يستند الى الفاعل القادر المختار كغيره من الممكنات على

ما هو عندنا من استنادها بلا واسطة الى وجود ما

عند بعض من المتكلمين للقطع بان الماهية اذا تحققت في الخارج

لا تقبل الشركة وانما تقبلها في العقل فان قيل يلزم ان لا يتعدد

التعين لان الوجود امر واحد وفي مقتضى واحد لا يكون الا

اجيب بان الوجود وان كان بحسب المفهوم واحدا لكن يتعدد

افراده [illegible] الاستناد بعد اعتبار بان

الموثر ان لا يفيد العلية فان قيل نحن نقطع بالتعين عند

الوجود في الخارج مع قطع النظر عن جميع ما عداه فلما قطع

النظر عن الغير لا يوجب انتفاءه او الى سبب آخر كما ذهب

اليه الفلاسفة من ان التعين يستند الى نفس ماهيته فينحصر

في شخص واحد كما لو صار ماهية وتعين الذي علته

فلا يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا لانفك عنها التعين الاول

فيتخلف المعلول عن علته هذا اذا كان تعين الماهية زائدا

عليها معللا بها واما اذا كانت الماهية متعينة في ذاتها

ممتنعة من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم

فلا يتصور هناك تعدد اصلا او الى مادة متخصصة اما لذاتها

كهيوليات الافلاك فان هيولى كل فلك متخصصة في نفسها

وممتازة عن هيولى فلك آخر في ما بالمقابل من العوارض

المتعينة في نفسها اللاحقة تجب تعاقب الاستعدادات
كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها تخصصها
وتعددها باعراض تلحقها تجب تعاقب متعددات
تختلف بحسب القرب والبعد من الفلك وخصوصية بيانه
والامتناع والامكان هي الامور العارضة للماهية بالقياس
الى الوجود كالقدم والحدوث كما سيجيء ان شاء الله تعالى وهي
معقولات ومعان عقلية تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية
بسيطة اي [illegible] وجوده في نفسه كما يقال هل العنقاء
موجود او مركبة اي وجوده لامر كما يقال هل الحركة دائمة
قال في شرح المقاصد ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود
الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب

المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في
العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود
على الشيء او ربطه بالشيء بواسطة الوجود اما على وجه الوجوب
كقولنا صانع العالم موجود والاربعة توجد لها الزوجية او على
وجه الامتناع كقولنا شريك الباري موجود والاربعة توجد
لها الفردية او على وجه الامكان كقولنا الانسان موجود او توجد
له الكتابة انتهى وقيلها اي في هلية كما في كتبه وبهذه الاصول الثلثة
تصورها ضروري لا تحتاج الى تعريف وتعريفاتها بمثل ضرورة
الوجود للوجوب وضرورة العدم للامتناع او لا ضرورة شيء منهما للامكان
لفظية يقصد بها تفسير مدلول اللفظ لان ضرورة التصور امتنع
عن التعريف الحقيقي وتعريف كل منها بالاخر يعني

الوجوب والامتناع دون الاضافي اعني الامكان لانه ذاتي

لكل من الامكان اي لكون الشيء واجبا او ممتنعا اضافيا او كونه موجودا

او معدوما بالذات ولا ضرورة كونه موجودا او معدوما بالغير فيقع

ما بالذات وهذا معنى الانقلاب الى الذاتي والغيري لان

ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه ضرورة وجوده

لشيء او لا وجوده له اذا كانت بالنظر الى ذات الموضوع كوجود

الباري عز اسمه وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية

للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيري فالموصوف بالذاتي

من الواجب الموصوف بالوجوب الذاتي فهو اما واجب الوجود لذاته

كما اذا اخذ الوجود محمولا وهو الله تعالى او واجب الوجود لشيء آخر

هو الموضوع كما اذا اخذ رابطة بين المحمول والموضوع كزوجية

كزوجية الاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وواجبة

الوجود لها بالنظر الى نفسها من غير احتياج الى امر آخر والموصوف

بالذاتي من الممتنع اي الموصوف بالامتناع الذاتي فهو اما

ممتنع الوجود لذاته كما اذا اخذ محمولا كشريك الباري او ممتنع

الوجود لشيء آخر هو الموضوع كما اذا اخذ رابطة بين الموضوع

والمحمول كفردية الاربعة والموصوف بالغيري من الواجب كالممكن الموجود

واجب الوجود حين وجوده ومن الممتنع كالممكن المعدوم ممتنع الوجود

حين عدمه ثم الامكان بالمعنى الذي هو الامكان الخاص مقابل

للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة

الوجود مع قطع النظر عن جانب العدم فيقابل الوجوب ويعم الامكان

الخاص والامتناع او بمعنى سلب ضرورة العدم مع قطع النظر

عن جانب الوجود فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب

فيلزم بالامكان العام صدق الامكان الخاص وصدق طرفي الاخر

وقد يعتبر الامكان بالنظر الى الاستقبال بمعنى جواز وجود شيء

في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان

في مقابلة الضرورة وكلما كان الشيء من الضرورة كان هو باسم الممكن

ولذلك في المستقبل اذ لا يعلم حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف

الماضي والحال فانه قد تحقق احد طرفيه او يعم الامكان الاستقبالي

وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول شيء من الصور والصفات الا

عرضية باعتبار تحقق الشرائط شيئا فشيئا لا تنتهي الى حد الوجوب

الحاصل عند تمام العلة فيتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من

الحصول والبعد عنه كما سيتعلم ولذا الاستعداد بتسمية الحاصل للنطفة ثم

ثم للعلقة ثم للمضغة من هذا الامكان الذي لا يتأتى الا حيث لا نه

يوجد بعد العدم لتحقق بعض الشرائط وكذا بما وبعض بعد

الوجود لحصول الشيء بالفعل فيسمى بالامكان الاستعدادي وهذا

المعنى الاخير للامكان مراد من قال كل حادث مفتقر الى مادة في مدته

اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى ويلزم التسلسل

تكون مادة لحل الامكان لان الحادث قبل وجوده ممكن لانقلاب

وكل ممكن فله امكان قبل وجوده ليس هو لكونه صفة

فيكون عرضا ويستدعي محلا موجودا الا في ذلك مادة لا امتناع

تعلق صدق على نفسه الامر منفصلا اذ لا معنى لقيام ما

الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به من هو مادة

ويفتقر الى محل سابقه على وجوده ما يكون تعاقب

على عادة من ذكر الشرط من الاسباب وانما تتم حجتكم بهذا الافتقار

لو سلم ان كل حادث بهذا المعنى يعني بالامكان لا يستقل دون

صحيح لكنه غير مسلم وليس هذا فرارا من الانقلاب لان الممكن

للوجوب او الامتناع ينفي الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن

ونحن لا نفتقر الى الحادث وهو لا يقتضي علاقة لان الممكن

للممكن حال عدمه فانه يمكن لان ماهيته تحكم بالاحتياج

الممكن في وجوده وعدمه الى المؤثر ويلزمه الحكم بامتناع

ترجيح احد طرفيه لانهما متساويان لا ترجيح لاحدهما

على الآخر بلا مرجح من خارج ضروري بعد تصور طرفي الحكم

من غير افتقار الى دليل فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده

ولا عدمه يعني الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه لا

لا يكون لذاته بل لامر خارج فان قيل يمكن ان يقال في وقوع الممكن لا

لذاته ولا لامر خارج بل بمجرد الاتفاق قلنا بطلانه بطريق اولى

الاتفاق لا يقول به من لا يبالي صنعه لنظر فيه هنا الترجيح لان قلنا

بامتناعه غير ترجيح لاحد المتساويين على الآخر بلا مخصص

ودفع الدليل بمحض الارادة التي شأنها الترجيح والتخصيص كالهارب

من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين في الافضاء الى المط

الذي يحصل به النجاة والجائع بالطعام احد الرغيفين المتساويين فنحن

لا نقول بامتناعه فضلا عن كونه ضروريا بل لا يلزم من جوازه

جوازه من غير مرجح قلنا بامتناعه اذ الفعل هنا ترجيح على الترك

فان الهارب بارادته يرجح سلوك احد الطريقين على تركه بسلوك

الآخر غاية الامر انه لا يكون الى الفعل داع باعث للفاعل عليه

فإن قيل لا نحل أما أن يكون التأثير حال الوجود أو العدم

لكن التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود وذلك باطل

وكذا حال العدم لأنه جمع بين النقيضين يعني وجود الأثر وعدمه

فامتنع التأثير مطلقا قلنا نختار أن التأثير والإيجاد حال الوجود

أي حال هذا الإيجاد لا بمحالة في إيجاد الموجود بوجود مقارن

للإيجاد لا نحصل للأثر مع التأثير زمانا وهذا تحصيل الحاصل

بهذا التحصيل لا استحالة فيه وإنما الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر

غير هذا التحصيل وقد يجاب بأن التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين

لأن آن الأثر عقيب آن التأثير [illegible] بناء على أن الحكم بالزمان يعني

الأثر بالزمان أيضا ومعنى امتناع التخلف أن لا يتخلل آن ولو صح

ذلك لزم أن لا يحدث صفة في نفسها أصلا كما لا يخفى وهذا الصحي

لأن

لأن حدوث بأحد الأمرين عدم مما اجتماع النقيضين وجار في وجودها

حصول [illegible] أصل هذا الأمر ما ذكر احتياج الممكن إلى المؤثر وأراد بيان صفة

المحوجة فقال المحوج هو الإمكان أو الحدوث وفيه خلاف ذهب إلى

الأول الحكماء وبعض المتكلمين وإلى الثاني قدماء المتكلمين ولكل

وجهة فالأول أن الأمر إذا لاحظ العقل كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم

بالنظر إلى ذاته كان طرفا وجوده وعدمه لا يكونان إلا بسبب خارج

وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم أو لا وللثاني

أن العقل إذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه

إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود وإن لم يلاحظ كونه ضروري الوجود

والحق أنه لا يجوز أن يكون المحوج هو الإمكان لأنه كيفية نسبة الوجود

إلى الماهية ولكنه متأخرة عن المنتسبين فيكون متأخرا عن الوجود

مما فرضناه مما خرج عن الاحتياج واجيب بان الامكان متاخر
عن الماهية نفسها او عن مفهوم الوجود وليس متاخرا عن كونها
موجودة والماهية تتصف بصفة الماهية ووجودها بالامكان قبل ان
تتصف به واما الحدوث فلا تتصف به الماهية ولا وجودها الا
حال كونها موجودة قال في شرح المقاصد فالحق ان العلة انما هي
بحسب العقل بمعنى ان العقل يلاحظ الامكان في الحدوث فيتحقق الاحتياج
اي وبما تقرر ان كلام كل من الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات
فكلام القائلين بان المحوج هو الامكان ظاهر بالنقل اشتهر وانت
خبير بان الاحتياج ثابت للممكن في نفس الامر قطع النظر عن حكم
العقل فلا بد لثبوته للممكن دون الواجب والممتنع من امر فيه دون غيرهما
والظاهر انه الامكان دون الحدوث لاحتياج الممكن الى مرجح خارج عنه

فرض قدمه وبهذا ظهر ان كلام كل من الفريقين في الاثبات مغالطة
واما في الابطال فكلام القائلين بان المحوج هو الامكان ظاهر بالنقل
على عكس ما في شرح المقاصد ثم اعترض بانه لو كان المحوج هو الامكان
لاحتاج حالة البقاء لدوام الامكان لدوام العلة فالباقي محتاج اما
في الوجود وقد حصل فيلزم تحصيل الحاصل لحصول سابق واما في امر
آخر متجدد فهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن فيلزم استغناؤه عن المؤثر
ولا محتاج الى المؤثر في عدمه لان استواء نسبتي وجوده وعدمه الى ذات الممكن
مع انه نفي محض لا يعقل تاثير فيه والجواب ان معنى الاحتياج الى المؤثر
اما في نفس الوجود او بعد البقاء او في استمرارها حال البقاء
على ان ما هو بوجود العلة اي استمرارها بمعنى امتناعه بدونه وذلك استمرار
ليس الا وجوبا بالاضافة الى الزمان الثاني واما حصول علم المعلول

والا لزم كونه واجبا او ممتنعا وهي بهذا المعنى ايضا كالنسبة الى جانبي الوجوب صح

نعم تعلقه وتأثيره حال البقاء ليحصل الباقي بمعنى جعله موجودا

بالوجود الابتدائي حتى يلزم تحصيل الحاصل لا الى امر آخر حتى لا يكون

تأثيرا في الباقي بل التأثير انما هو في الباقي بمعنى انه يديم له الوجود فتحقيقه

ان ترى بأنه ههنا هكذا ومعنى الاحتياج حال البقاء اما توقفه او توقف

او تعلقه في الوجود وهو سهو من قلم الناسخ ثم الجمهور على ان وجود الممكن

وعدمه بالنظر الى ذاته سواء ولا يعقل اولوية بالذات لاحد طرفيه

منهم وجود وبعض الاشعري ان الممكن قد يكون اذا لا فقطع بعضه هل

فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب صفته لانه حقيقي

في الممكن والا لما تحقق الطرف الآخر كونه ليس له الاولوية كالوجود

مثلا لا استلزامه تحقق الطرف الآخر انتفاء الاولوية الذاتية

فكون له الاولوية وذلك لان وقوع الطرف الآخر اما

اما ان يكون بلا سبب مرجح فيلزم ترجح المرجوح واما ان يكون

بسبب مرجح فيكون وقوع الطرف الآخر متوقفا على عدم ذلك

وذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك

السبب والجواب انه لا يلزم من توقف كون وقوعه على امر توقف الاولوية

عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية لان مجرد الرجحان ما لم يبلغ حد الوجوب

وذلك لا يقتضي وقوع ذلك الطرف البتة حتى ينافيه وقوع الآخر

اقول معنى الاولوية بالنظر الى الذات على ما ذكره هو اقتضاء الذات

احد الطرفين دون الآخر والاقتضاء لا يبلغ الى حد الوجوب

الا انه يمنعه مانع خارج عن الذات بل مع وقوع مقتضاه والآخر

يكون اقتضاء ضعيفا ولهذا لما كان هذا الطرف راجحا فلو لم يقع بسبب

لزم ترجيح المرجوح وان وقع لزم ان يكون هذه الاولوية كافية

فيه فكان الوقوع بالآن ما اولى ولا معنى للوجوب الا ذلك نعم وقيل

الكلام في ما الاعراض السيالة غير القارة كالحركة والزمان والآ

لجاز بقائها ورد بان الوجوب بغير البقاء غير مستلزم له في ماهية

السيال لاقتضائها التجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى

اصل الوجود والعدم وقيل العدم اولى مطلقا اذ يكفي في العدم

انتفاء جزء من العلة لا يتحقق الوجود الا بتحقق تمام العلة فا

الوجود ورد بان سهولة العدم بالنظر الى الغير لا يقتضي اولوية

بالذات لا محالة وجود ممكن يتخلف بوجوبين كلاهما بالغير الاول

سابق على الوجود والثاني لاحق له اما الاول فلانه لو سلم اولوية

لاحد طرفي الممكن لكنها ما لم تجب لم يمتنع ان يتحقق بعينه الطرف

الآخر ممتنعا بالعيان لو وجد لامتناع الترجيح بلا مرجح اللازم على

على التقدير وعدم الانتهاء الى حد الوجوب مادام لم يكن للاحد الطرفين اولوية

فظاهر لزوم الترجيح بلا مرجح واما اذا كانت فلانه لعدم انتهائه الى

حد الوجوب يجوز الوقوع في وقت واللاوقوع في آخر واختصاص احدهما بوقتين

بالوقوع ترجيح بلا مرجح وهو ممتنع واما الثاني فلانه حين الوجود

امتنع العدم لامتناع الجمع بين الوجود والعدم وكل ما هو ممكن يتحقق

بوجوبين كل ممكن موجود وهذا لا ينافي الاختيار الا الاختيار مع

تمام العلة فلا يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار والارادة

وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه ويكمله

ان الوجوب والامتناع والامكان بل كل ما هو لا نوع لو صدق على فرد

يفرض موجودا منها من ذلك النوع بمفهومه متعلق بخصوص [illegible]

ذلك النوع فيوجد ذلك النوع في ذلك الفرد مرتين مرة على انه حقيقته واخرى

على انه صفته كالقدم فانه لو وجد فرد منه لوصف بالقدم والا لكان

حادثا لا شك ان القدم صفة لازمة لموصوفها فاذا كانت مسبوقة

بالعدم كان الموصوف بها ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وكذا في

فانه لو فرض فرد منه موصوف بالحدوث والا لكان قديما فالموصوف به اولى

بالقيام فيلزم التحكم قلنا لو صلح فانها لو وجبت لكانت واحدة

او لا كانت كثيرة فينقسم الى واحدة و كثرة فانها لو وجبت

لكانت كثيرة لانها مركبة من الوحدات وكيفا فانها لو وجدت

باقيام الاتصاف بالقيام وذلك ان كيفا فانها لم يكن كيفاني

باقيام لمعنى فانه لو وجد لكان لم يعني اخرى و كون موصوفية

لانها لو كانت موجودة لكانت موصوفة بالموصوفية فهناك

موصوفية اخرى فيتسلسل هذه الملكيات عنها فانها اعتبارات

عقلية لا وجود لها و لانها لكنه في الامور الموجودة فان قيل لم

لا يجوز انه لكن وجوب الوجوب عينه قلنا لو كان كذلك لكان لا علية

بالمطابقة ضرورة و كلا ان بطل لاوجب الوجوب نسبة بين الوجوب

و الوجود فلا يجوز ان يكون نفسه ثم انه اعترض بانا قاطعون بانه واجب

و ما اتصاف في نحو الخارج لا في الذهن فقط بل كل من الوجوب

و التحقق و هو صفة ثابتة له تع قبل الاذهان فاحتج الى ان معنى كون

الشيء من اجزاء الخارج انه في الخارج بحيث انه اذا عقل منه الاتصاف بالوجوب

الى الوجود لذاته في العقل معقول هو الوجوب و تحاصله قبل الاذهان

هو كونه بحيث يعقله كل ذهن حصل فيه معقول هو الوجوب و كذا البواقي

فصل في القدم و الحدوث و المتصف بهما صفته كما في شرح

المقاصد هو الوجود و اما الموجود فباعتباره و قد يتصف بهما

العدم فالقدم اما ذاتي او زماني لانه اما بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو القدم الذاتي

او بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو الزماني وكذا الحدوث اما ذاتي او زماني

لكن الخلاف بمعنى المسبوقية بالغير وهو كذلك و بالعدم وهو الزماني فيلزم الحادث

بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني و المعلول القديم يجب ان يكون زمانيا

ان ثبت كان حادثا بالمعنى الاول لان كل معلول مسبوق بغيره

الذي هو علته سبقا ذاتيا و لا قديم بالذات سوى الله تعالى و لا

بالزمان سوى صفاته و اما المعتزلة فانكروا ان يوصف بالقدم

ما سوى الله تعالى انكار الحسن اللفظ لكن قالوا انه معنى و لذا قال

و لزم المعتزلة تعدد كثير من الاحوال فانهم اثبتوا الله تعالى

الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وعجز

الزائدة على الذات واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة

مميزة للاله تعالى عن سائر الذوات الثابتة له توجب الاحوال الاربعة المذكورة

وصاحب المعتزلة بان القديم موجود لا اول له وهذه الاحوال التي

اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا

ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور

الفلاسفة القديم كثير لانهم زعموا ان العقول والافلاك وغير ذلك

على التفصيل الذي ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قديمة ولا يستلزم القديم

المختار بمعنى لا يكون صادرا عنه لان فعل المختار مسبوق بالقصد

الى الايجاد يقارن العدم اذ القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل

ضرورة ورد بانه لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد

على الوجود في انه زماني بل بالذات اذا كان القصد

كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا وان لم يكن كافيا

فقد يتقدم عليه زمانا القصد الى الافعال او لا يمكن عدمه اي عدم

القديم لكونه اما واجبا او ممتنع عدمه او مستندا اليه الى الواجب

بالايجاب وهو ايضا يمتنع عدمه لانه لو لا لكان من مقتضيات الذات ولو

لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال قد زعمت

الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بالزمان

وبنوا على ذلك قدم الزمان بانه لو كان حادثا لسبق عدمه على وجوده لا يعقل الا بالزمان

ومبنى هذا البيان على ما زعموا من انحصار اقسام التقدم والتاخر

والقبلية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة لانها اما ان تكون بالعلية او

بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة فالتقدم والتاخر بالعلية

كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح او بالطبع وهو تقدم المحتاج اليه
على المحتاج لا بطريق العلية والتأثير ويكفي بينهما الاقتران واجتماع
كتقدم الجزء على الكل او بالزمان كتقدم الاب على الابن او بالشرف
كتقدم العالم على المتعلم او بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ محدود
وهي اما الحسية بان يكون ذلك بالترتيب وتقدم البعض على بعض
ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة او العقلية بان يكون ذلك
بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما يكون وضعا كتقدم
الامام على المأموم وتقدم بعض مسائل العلم على بعض او طبعا
كتقدم الاعم على الاخص وتقدم الجنس على النوع وقس على ذلك حال
[illegible] ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده لعدم الاقتران [illegible]
بينهما ليس الا بالزمان فيلزم تقدم الزمان والمتكلمون لا يمنعون الحصر وقالوا

وقالوا قسم آخر منعا والا فكل متقدم ذكره بعض او بالذات كتقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالعلية والطبع والشرف
والرتبة لعدم الاقتران والاجتماع وليس بالزمان ايضا لانه لا
الامس والغد مثلا زمان لا امر يقع في الزمان فيتقدم لعدم [illegible]
الحادث على الحادث بمعنى الموجود بعد العدم لا يلزم ان يكون بالزمان
ليلزم قدم الزمان لجواز ان يكون من قبيل تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض فان قبل كتقدم والتأخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان
فان تقدم الامس على الغد بالنظر الى نفس مفهومهما لكن الحال
مفهوم عدم الحادث بالنسبة الى وجوده قبليا الحادث من حيث
الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم
كما لا يلزم ان يكون للحادث امكان استعداد لئلا يلزم قدم مادته

وقد مر ذلك فتذكر فصل في الامور العامة العارضة للموجودات

الخارجية والذهنية الوحدة والكثرة وهما من الواضحات البينة للكل

احد وتفسير الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بالانقسام

لفظي ومقولتيهما على افرادها بالتشكيك اما الوحدة

فلان مفهومها متفاوت بالاولوية اذ الواحد بالتشخص اولى بالوحدة

من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس واما الكثرة فلان

مفهومها في الاعداد اشد منه فيما دونه وقد يجتمع معروضهما بان

يكون واحدا من جهة وكثيرا من اخرى فيكون جهة الوحدة ان الجهة التي

بها اتصف الكثير بالوحدة مقومة للكثير لا محالة ذاتية للكثير

غير خارجة عنه فح اما تمام ماهيته وهو الواحد بالنوع او جزئها

فان كان تمام المشتركين مختلفة الحقائق فهو الواحد بالجنس قريبا

كالحيوان بالنسبة الى افراده او بعيدا كالجسم النامي والجسم والجوهر

والا فهو الواحد بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراده وانما

يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات او عارضة

اي يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اي محمولا عليها خارجا عن

ماهيتها فتلك الكثرة واحدة بالعرض اما بالموضوع ان كانت

جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كالانسان والضاحك

والكاتب واحد في الانسان فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول

عليها خارج عن ماهيتها وموضوع لهما بالطبع لانه معروض لهما

عارضان او بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك

الكثرة كالقطن والثلج واحد في البياض فان البياض محمول

عليهما طبعا وخارج عنهما او لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة

الصانع لانه لا يمكن ان يعقل وجود الصانع بدون العالم لكن
يمكن ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب
بالبرهان وبعدا وردت انه لا انفكاك بين المتضايفين فيجب
التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا
الى هنا حيث انهما متضايفان ليسا بموجودين والعرفان
لا الا ان يكونا موجودين فالجزء مع الكل ليس هو او غيره وهي
ظم وهو من استعارة المرفوع للمنفي ولا غيره لانه وانه
جاز وجود الجزء بدون الكل لكنه يمتنع عكسه وكذا الصفة
مع الموصوف مع عدم الصفة لكنه امتنع عكسه ولذا الذي
ذكره من عدم كون الجزء غير الكل وعدم كون الصفة غير الموصوف
يصح ما في الكل ان غير زيد في غير عشرة مع ان فيها الاجزاء والصفات العين

الغير الحمولة فانك ان قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد [illegible]
فيها كنت صادقا ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت
كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا
يكون ثوب زيد غيره وهو باطل وكذلك الجزء مع الكل فانك اذا
قلت ليس فيها غير العشرة على النقد والصدق في بجمع بثبوت
الخمسة فيها ولو كان الجزء غير الكل لم يكن كذلك ورد بان المراد نفي
عدد فوق العشرة واعلم ان مشايخنا لما قالوا بوجود صفات
قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وباثبات قديم غير الله
تع خالف المعتزلة عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات
وكذا بين الصفات وتوهم ان هذا انما يدفع قدم غير الله
لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا

الصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها منفكة
ومتكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة فلعل المعنى لما
ذكره من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره
انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما قال صاحب
المواقف لان كلا منهم في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة
وفي صفاته صادقة المحمولات كالعلم والقدرة لا في المحمول لكن
كالعالم والقادر كما يشعر به قوله الغير المحمولة لكن لا يخفى ان نفي
القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود مشنع لا يقبلها
الطبع السليم اذ يلزم اما كون الواجب موجبا بالنسبة الى الصفات
او تعدد الواجب تعالى عن ذلك كما يحكى ما قاله صاحب المواقف
وانه كان الكلام في صادر المحمولات لان العلم مثلا مع كونه

لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم العلم هو مبدء الانكشاف بلا
مفهوم اسم الذات ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب هو الذات
بحسب الوجود لكنا باقي اسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض
ثم لا اختلاف بين نفي الصفات ومن اثبتها الا بحسب اللفظ ولا
يرد عليه شيء فتدبر وفيه فانه مبهم وقد منها البناكرى وهو كلام اكثر
في الصفات النفسية هي الصفات الثبوتية الدالة على نفس الذات
دون معنى زائد عليها ككونه الجوهر جوهرا او ذاتا ويقابلها
الصفات المعنوية وهي الصفات الثبوتية الدالة على معنى زائد على
الذات ككون الجوهر حادثا او قابلا للابعاد ولذا الاشتراك
كل منهما امر كما ثلثي مسد الاخر في الاحكام الجائزة والواجبة
والممتنعة واختلف في ان تغايرهما كان مبني قد لمي لف

على تخصيص الغيرين كما صرح والآخر عليه انه لا تقع فلا تماثل

امتناع اجتماعهما في محل واحد بما اذا كان من قبيل الاعراض

لما ان العرضين اذا اشتركا في الماهية وفي الصفات النفسية لم يتمايزا الا

بالمحل لان تشخص العرض بالمحل فلو اتحد المحل ايضا ارتفعت الاثنينية

فلا تماثل لانه رفع الاثنينية لكن قال في شرح المقاصد ورد هذا

بالمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبعضها

التضاد في المعنيين يراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قائما بنفسه

واحترز به عن العينين وكعين مع المعنى والعين مع المعنى وكعين مع جوهر وظل

التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله وعلم زيد

اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع

الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا فيه مثل ذلك لان محل

محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وكذا بالعكس لان القديم لا يقوم

عن المحل فيرد عليه صفات الباري وقوله لا يجتمعان احتراز عن مثل العلم بحركة شيء

والعلم بسكونه آن واحد بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن فانهما لا

يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون المعلومين واما

قولنا بمعنى العلم بانه متحرك والعلم بانه ساكن لان تصور حركة الشيء وسكونه

ممكن وقوله بحيث يستحيل اجتماعهما في محل واحد وقوله من جهة واحدة

احتراز عن مثل الصغر والكبر وكذا القرب والبعد فانه لا يمتنع

اجتماعهما عند اختلاف الجهة ويمتنع عند اتحاد الجهة كما اذا اعتبر اتصافهما

لا معنى لكون واحد صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد وربما يعترض على

تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين فانه يصدق بامتناع اجتماعهما

ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد لا التماثل الا عند اختلاف المحل

ثم ما ذكر من معنى الغيرية والتماثل والتضاد على اصطلاح المتكلمين وعند
الفلاسفة كل اثنين غيران فان كانت الاثنينية بالحقيقة فبالحقيقة
او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار فان اشتركا في تمام
الماهية كزيد وعمرو في الانسانية فمثلان والا فمتخالفان سواء اشتركا
في ذاتي او عرضي او لم يشتركا اصلا وهما اي المتخالفان متقابلان ان
امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فخرج بالتخالف المثلان
امتنع اجتماعهما والتقييد بوحدة المحل لان المتقابلين قد يجتمعان
في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما قيد وحدة الجهة فقد مر
انه احترز به عن خروج مثل الصغر والكبر وقد عرفت معنى امتناع
اجتماعهما فخرج مثل الجنس والفصل فان كانا وجوديين فان كان تعقل احدهما
بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة والا يكن تعقل كل منهما با
فمتضايفان ثم

بالقياس الى الآخر فمتضادان كالسواد والبياض وان لم يكونا وجوديين
بل كان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان قيد العدمي بكون الموضوع
مستعدا للوجودي اما بحسب شخصه كعدم اللحية [illegible]
او نوعه كعدمها عن المرأة او جنسه القريب كالعمى للعقرب فان البصر
من شأن جنسه القريب اعني الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية
عن الجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم النامي يتصف بها فالحركة
الارادية فملكة وعدم وان لم يقيد كذلك فايجاب وسلب كالسواد
واللاسواد هذا وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف والبعد كالسواد
والبياض لتباعدهما في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما
ذلك الخلاف ويخص التضاد بهذا المعنى باسم الحقيقي وبالمعنى الاول
باسم المشهوري وقد يشترط في الملكة والعدم الاستعداد للوجودي

في ذلك الوقت كعدم اللحية من الكوسج لا عن الأمرد لأنه ليس من شأنه اللحية

في ذلك الوقت ويخص هذا المعنى باسم المشهوري والأول باسم الحقيقي

ولا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما لأن موضوع

الوحدة جزء موضوع الكثرة لأن الوحدة جزء الكثرة ويشترط في

التقابل وحدة الموضوع وكنفي أحدهما بالآخر فإن الوحدة علة

مقومة للكثرة لكن الكثرة يجتمع من الوحدات ولا شيء من المتقابلين

كذلك أما فيما يكون أحدهما عدم الآخر فظاهر لأن العدم لا يكون مقوما

وأما في التضايف فلأن المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا

والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود وأما في التضاد فلأن

المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد وإنما قلنا بالذات لأنه

بينهما تقابل التضايف لكن ما عرض لهما من العلية والمعلولية لأن الوحدة مقومة

للكثرة فصل

فصل في العلة والمعلول ولما كان وصف العلية والمعلولية من الأمور العامة

فناسب ذكر مباحثهما فيها وهما من لواحق الوجود والماهية فيبحث عنهما ثم

بالتضايف فلا يجتمعان في شيء واحد إلا باعتبارين العلة هو ما

يحتاج إليه الشيء وهي إما تامة أو ناقصة والناقصة إما جزء الشيء

وداخل فيه أو أمر خارج عنه فإن كانت داخلة في وجوب الشيء معها

إما بالفعل كالهيئة للسرير فهي علة صورية وإما بالقوة كالخشب

للسرير فهي علة مادية المشهور اعتبار القوة والفعل في الوجود لكنه

من اعتبرهما في الوجوب لما قال في شرح المقاصد من أن المادة ما يحق معه

يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا

ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا لخلاف الوجوب فإنه بالنظر إلى المادة

لا يكون إلا بالقوة إلا أن يقم من أن الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل

البتة والمادة ما يكون وجود الشيء معه بالقوة في الجملة

وان كانت خارجة فالشيء اما بها فهي علة فاعلية كالنجار للسرير

او لها او لاجلها فهي علة غائية كالجلوس عليه

اعني الصورية والمادية باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في

لا في وجوده فقط او لا يعقل الا بهما والاخريان اعني الفاعلية والغائية

باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ويعقل بدونهما

وترجع الشروط والآلات الى الفاعل فتندرج في الاقسام لكونها داخلة فيها

بالشيء وجميع ما يتوقف عليه الشيء بمعنى ما ليس وراءه امر آخر يحتاج اليه

سواء كان الشيء مركبا او بسيطا لا بمعنى ان يكون مركبا من علة البتة كما يشعر به

عنوان الجمع يسمى علة تامة والناقصة هي بعض ما يتوقف عليه الشيء

فلا يكون الا فاعلا وحده كالبسيط لوجوب البسيط اختيارا او ان نعقل الحقائق

قد يكون الغرض بل هو البعيد وقد يكون هو مع المادة والصورة ايضا

كالموجد للمركب منها مع الغاية بدونها اذا كانت التامة مشتملة

على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول لاحتياج المعلول اليها

ضرورة لان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منهما

فما قيل من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة

الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او مع الغاية وقد يسمونها

ان المعرف بما يحتاج اليه الشيء ليس مطلق العلة وعند تمام الفاعل بجميع

جهات التأثير من الشروط والآلات والقابل يجب وجود المعلول

لانه لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض

حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح وامتناع

الترجيح بلا مرجح ضروري وبالعلة نعني عند وجود المعلول يجب

وجوده لكن عدلان الاحتياج الى المؤثر من لوازم الامكان والامكان
من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود المعلول لزم جواز
وجود الممكن بدون الاثر ولما كان في بعض الصور توهم وجود المعلول
بدون العلة استدل عليه بقوله ووجوده اي المعلول مع انعدام امر آخر
العلة انما يتصور في المعد لا في العلة المؤثرة الموجدة كالابنية بعد
الآلات والبناء بعد البناء فان البناء بحركة يديه مثلا علة لحركات الآلات من
الخشب واللبنات وتلك الحركات معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات
وتلك الاوضاع مستندة الى علة فاعلية غير تلك الحركات لا يتصور
وجودها بدونها وانما يتصور بدون تلك الحركات والمؤثر في الوجود
ما يفيد وجود الشيء وقد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس
تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر الى امر آخر فالمؤثر في الوجود قد

قد يغاير المؤثر في البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء
الاشتعال الى استمرار المماسة بل بقاء قبل الانتهاء ووحدة المعلول
بالشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع توارد العلتين على معلول
واحد بالشخص اذ على تقدير التوارد يلزم احتياجه الى كل من العلتين
لكونه علة له واستغنائه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية
والاحتياج والاستغناء معا ممتنع ضرورة ولا عكس اي لا يلزم
وحدة الفاعل لا توجب وحدة المعلول لاستناد الكثرة الى الواجب تعالى
ابتداء من غير توسط كما زعم المخالف واستدلاله على امتناعه بانه
لو صدر من الواحد الا الواحد لما صدر من المعلول الاول الا الواحد
هو الثاني وعنه واحد وهو الثالث وهلم جرا لزم اتحاد السلسلة
و... كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا

بواسطة او بلا وثانيا فبان ثبوت العلية فيما كل غني حق بينك وبين

هذا الحجة ضعيف لا يصلح للاستدلال لان ذلك انما يلزم لو لم يكن في

الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات على ما

ذكروا انه لا يصدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه تكثر الجهات شيء ثم

فان ذلك الشيء واحد بالذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور

هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير فيجوز ان يستكمل عنده بحسب

الاعتبارات امور متكثرة تصير مبدأ سلسلة وانما لم يجعل الواجب

مبدأ للممكنات لما لزم من كثرة السلسلة لان السلسلة انما تعقل بعد ثبوت

الغير فلو علل بها لدار فلا يرد تمسك الخالق بعض الفلاسفة بانه

لو صدر عنه اي عن الواحد الحقيقي شيئا يتصور له اثنان غيري مقتضى

لذاته لان المقتضي بعد غيره ضرورة ذلك فلا يكون ان تعدد ذلك طاقاما

فاما ان لا يكون شيء منهما داخلا فيه ولا بل كان كلاهما خارجا عنه فان دخل

شيء منهما لم يسبق كان احدهما او كلاهما منه امرا في الواحد الحقيقي وترك الواحد

فقط او تركيب هو تسلسل المصدرية ايضا والآية ظاهرة متى منهما فيكون له

صدور عنه فيستلزم الكلام اي مصدريته في تسلسل المصدريات فقط والكل

باطل ورد هذا التمسك بانه ان اريد التغاير بحسب الخارج فمع انه لا المصدرية

اعتبار عقلي لا تحقق لها في الاعيان او بحسب الذهن فلا محال في كونها نفس

الخارج على انها لما كانت من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج كما غير

العلة توجد بها فلا يكون الذات مصدريها فلا يكون هما مصدرين احدهما لتسلسل

ولو سلم انها امر حقيقي يرد ايضا بانه مصدر على صف تركيب الواحد فانها

لو كانت متحققة في الخارج فالواحد الحقيقي اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك

مصدرية مغايرة له ضرورة ان النسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا يكون نفسه

فاذا دخلت التركب والاثنينية وتركيبها كان المراد بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان ما عليته لهذا الشيء غير

ما عليته لذلك الشيء واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كان وحدة الفاعل

مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض لا يفيد هذا القول شيئا ما فيما

وبعضهم ان يجعل من معارك الآراء ولا يوافق ايضا ما بنوا عليه

الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد من امتناع تعدد ذات البسيط فانه

على هذا القول يجوز ان يصدر عن البسيط شيئان بلا شيء فيكون عليته

لكل منهما اعتبارا مغايرا لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في بساطته

الحقيقية والا لما امكن ان يصدر عن شيء اصلا لان عليته لكل شيء امر مغاير للذات

العقل يجب ان الفاعل البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا

اذ لو كان البسيط فاعلا وقابلا فعلا لصدق صدر عنه امران وهو باطل فان الواحد

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعلى هذا القول لا يصح ان يكون البسيط بمعنى

شيئا كما مر آنفا وقد يستدل على ان الفاعل لا يكون قابلا بان نسبة الفاعل الى

المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فيكون قبوله للشيء وفاعليته

متنافيين لتنافي لوازمهما من الوجوب والامكان فلا يجتمعان ورد بان

الفاعل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول كما ان القابل وحده لم يجب معه

وجود المقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول وجب

وجودهما فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان وايضا نسبة القابل الى المقبول

بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وبعد التسليم بان الفاعل وحده قد

يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول كما مر ولا يتصور ذلك في القابل

لا بد له من الفاعل وان لم يعن بالامكان العام احد نوعيه اعني الوجوب بل الامكان

بحيث يجوز الامكان الخاص وذلك يمكن على ان المقبول من حيث انه مقبول

مع بانه لا امتناع في اجتماع الوجوب واللاوجوب بجهتين لجواز كون الشيء واجبا
من حيث كونه فاعلا له وغير واجب من حيث كونه قابلا له خاتمة فيها فصل
ينبغي على استناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء يجوز دوام افعال القوى
الجسمانية الحالة في الجسم بمعنى لا تناهيها مدة وعدة فان نعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار دائمان ابدا وليس ذلك الا لدوام القوى الجسمانية
وكونها فاعلة فعلا غير متناه زمانا وعددا بخلق الله تعالى وعند
الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة بمعنى ان القوى الجسمانية لا تقوى
ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها في المدة بمعنى انها لا تقوى
ان تفعل في زمان غير متناه والعدة اي لا تقوى على فعل عدد غير
متناه لان القسر اي تأثير القوى الحالة في الجسم تأثيرا قسريا وهو التأثير
في جسم آخر غير محلها يختلف باختلاف القابل المقسور لانه كلما كان القابل

القابل اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته
اكثر واقوى والطبع اي تأثير القوى الجسمانية تأثيرا طبيعيا وهو التأثير
في جسم هو محلها فانه يخرج فيه التحريك الارادي الصادر عن النفس الحيوانية
يختلف باختلاف الفاعل لانه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف
محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها فاذا فرض في حركتي الصغير
والكبير المفهوم من اختلاف القابل والفاعل الاتحاد في المبدأ تفاوت
الجانب الآخر وهو جانب لا انتهاء فتكون القابل الصغير اكثر من حركة الكبير
لكون المعاوقة فيه اقل وحركة الكبير بالطبع اكثر من حركة الصغير لكون الطبيعة
في الكبير اقوى فيلزم التناهي بالمدة والعدة لانه بالضرورة تنتهي حركة
القابل الاكبر قبل الاصغر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد

على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره وينقطع حركة الصغير بالطبع

قبل الكبير ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل ويلزم انقطاع

حركة الكبير لكونها على نسبة حجمها هذا ما عقد فى الشرح

المقاصد ولما كان امتناع اللاتناهى بحسب الشدة وهو ان يقع لا اثر

فى الزمان الذى هو غاية القصر بل فى الآن ظاهر الامتناع اذ لا

يقع الحركة الا فى زمان فاثر اللاتناهى بحسب تكون القوة التى توقع الحركة

فى نصف ذلك اشد تاثيرا اقتصر على بيان امتناع اللاتناهى بحسب المدة

والعدة وهو بعد تسليم التاثير للقوى فان الحوادث عندنا مستندة الى

الله تعالى بانه انما يتم لو كانت القوة بقدر الحجم حتى لو كان مقدار الصغير

نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته او تحريكه نصف قوة معاوقة

الكبير او تحريكه وهو ممنوع لجواز ان تكون القوة من الاعراض التى لا تنقسم

بانقسام محلها كالوحدة والابوة فصل فى الدور والتسلسل

اوردها فى هذا الباب لورودها ابتنى بطلان الدور وقد صح على ابطال

التسلسل لتوقفه عليه وهو تحقيقه كما قال البعض المحققين توقف

كل واحد من الشيئين على الآخر ويلزم منه توقف الشيء على ما يتوقف

هو عليه فهو تعريف باللازم اختاره لانه اظهر استلزاما للتقدم

الشيء على نفسه وانما كان مستحيلا لامتناع ما يستلزمه من

تقدم الشيء على نفسه ضرورة ووجه الاستلزام ان الشيء اذا كان

علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما على المتقدم

على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه

ويلزم منه كونه متأخرا عن نفسه والكل بديهى الاستحالة والتسلسل

التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية فى معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان

فكان اللازم الاحاد مؤثرا مستقلا ... المجموع بلا اعتبار الهيئة مؤثرا مستقلا في المجموع المؤثر المستقل ... ان ذلك الجزء واحد او متعدد واحدا واحدا ... واما اذا كان سلسلة غير متناهية ... المعلول الاخير فيجوز ان تكون موجودة ... غير ان تكون موجودة لنفسها بان تكون معلولة لسلسلة اخرى كاعلى المعلولين الاخيرين ولا نهاية السلسلة تكون معلولة لسلسلة هي ما على المعلولات الثلثة الاخيرة ... ان السلسلة الثالثة اعني ما على المعلول الاخير اذا لم تكن موجودة لنفسها بل كانت معلولة للسلسلة الثالثة كان مجموع السلسلتين علة للسلسلة العظيمة ...

بل كل ما هو معروض العلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض

العلية دون المعلولية وليس ذلك مطلوب الخصم لكن اختاره لانتقض

في جانب الاستحالة انما ينطبق عليه ولان المط ههنا استحالة وانما يتحقق

لان العلل والمعلولات متسلسلة من غير ان ينتهي الى علة محضة لكنها

جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل ... من آحادها

لا احد منها وتلك الجملة موجود ممكن والمؤثر المستقل لتلك الجملة ليس

نفسها الا لكانت موجودة قبل نفسها ولا يتوهم ان الجملة انما تطلق

على المتناهي اذ المراد بها ههنا هي تلك الاحاد بحيث لا يخرج عنها واحد

منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية ولا

جزء منها والا لاوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه

ومن جملتها ذلك الجزء وذلك محال للدور المستحيل والمراد بالتاثير ههنا

بهذا الاعتبار لان المؤثر المستقل لها لا يكون خارجا عنها فيكون واجبا بالذات لان

الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات لا يكون الا واجبا لانحصار الموجود

في الواجب والممكن فوجد كلا ... شيئا من الجملة امر جزء من اجزائها

اذ لو دفع جميع الاجزاء بعينه ذلك الخارج كان المجموع واقعا بعينه

اذ ليس المجموع سوى الاجزاء فلم يكن ذلك الخارج علة للمجموع

فاذا كان الخارج الواجب موجدا لجزء من اجزاء الجملة فتنقطع السلسلة

ذلك الجزء ... معلولا لغير الموجد الخارج عن جميع الممكنات

واجبا بالذات ... وعدم جواز ان يكون ذلك الجزء معلولا لشيء من اجزاء

الجملة لامتناع توارد العلتين المستقلتين على واحد لان الكلام

في المؤثر المستقل فيلزم الخلف من وجهين لانه المفروض في السلسلة

غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر منها ولا انفصال

السلسلة حينئذ بنقصان واحد من طرفها المتناهي فيحصل جملتان
احديهما من المعلول المحض والثاني من القدر ... ثم نطبق بين
هاتين الجملتين من طرفيها المتناهي فالاول من احديهما بازاء الاول
من الاخرى والثاني بازاء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء
من الجملة التامة جزء من الجملة الناقصة لزم تساوي الكل وهو التامة
والجزء وهو الناقصة وهو محال ضرورة والا يكن بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة وجد في التامة جزء لا يوجد بازائه من
الناقصة شيء فعند هذا الجزء انقطعت الناقصة فتناهت
التامة لانها لا تزيد عليها الا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر
المتناهي متناه بلا شبهة فلزم التناهي على تقدير اللاتناهي وهو
محال لانها سلسلة العلل والمعلولات لما اشتملت على معلول محض لا يكون

علة لشيء لزم اشتمالها على علة محضة لم تكن معلولة لشيء تحقيقا
للتكافؤ بين المتضائفين فان العلية والمعلولية متضائفتان ومن
لوازمها التكافؤ في الوجود بمعنى اذا وجد احد المتضائفين وجد الآخر
فلابد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فلو لم
تنته السلسلة الى علة محضة مع اشتمالها على معلول محض لزم
معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات على عدد العليات بواحد فلا
يتحقق التكافؤ ولانا نعزل المعلول المحض من السلسلة ونجعل كلا من
الاحاد التي فوق المعلول المحض متعددا باعتبار وصفي
العلية والمعلولية فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار لان الشيء من
حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول ثم نطبق بين سلسلتي وصفي
العلية والمعلولية فيما فوق المعلول المحض فيلزم لضرورة سبق العلة على

المعلول زيادة العلية على المعلولية بواحدة وتناهيا ضرورة تناهي

الدالة على التناهي بالعدد التناهي ولان الآثار لو انقسمت [illegible]

المفروضة بمتناهيين زوج وافراد وكل منهما ازيد من الزوج والفرد

اقل بواحد ما فوقه كالاثنين من الثلثة والثلثة من الاربعة فتناهيان

لان لا عدد يليق اخذ من عدد آخر يكون متناهيا لانه محصور بين حاصرين

ها ابتدائه وذلك الواحد الذي ما فوقه هذا وقد يقال ان عدم

الانقسام بمتناهيين اعم من ان ينتهي الانقسام لكن لم يكن بمتناهيين

وان لا ينتهي فالاول هو الفرد والثاني ليس بفرد ولا زوج فافهم

من خواص التناهي خاتمة في بيان ان كلا من الصورة والمادة والغاية

قد يقال بالاشتراك اللفظي لمعنى غير ما سبق فيقال الصورة للماهية حاصلة

ثم ان ما به الشيء هو هو بالذات وبالاعتبار فهي بهذا المعنى عرض يحل فيها المعنى

بالمعنى السابق ويقال المادة لمحلها اي محل تلك الهيئة بمعنى الامر القابل

فبينهما عموم وخصوص من وجه

كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يضاف كل منهما الى الآخر بخلاف

الاعتبار السابق فانه لما كانت جزئية معتبرة بهذا الاعتبار في مفهومهما

لم تكونا مادة وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما والغاية تطلق

الى الفعل وان لم يكن له اثر لانتهائه الى جهة علية ولم يكن احتياج من الفعل

اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد سواء كان مختارا كالعثور على الكنز

بعد حفر البئر او لا كغاية الحركة الغير الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط

الحجر فالغاية بالاعتبارات السابقة فانها ما لاجله الشيء بمعنى ان ذلك

الشيء يحتاج في وجوده العيني او وجوده العقلي بواسطة او لا اليه فالعلة

الفاعلية وهي كونها علة تحتاج الى تصور الغاية وقصدها ثم جعل

بعض الممكنات علة لبعض ومؤثرا فيه رأي الفلاسفة وبعض

الملبي ولما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده فقطع العلية والتاثير

في الملبي هو التسبب العادي فانه جرت عادة الله تعالى بان يخلق ذلك الشيء عقيب

ذلك المؤثر بحيث يتبادر الى العقول ان وجوده موقوف على وجوده

الباب الثالث في الاعراض قدمها على الجواهر مع تقدم الجوهر بالطبع

لانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال

الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان

متناه على تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية وفيه فصول

الفصل الاول في مباحث البحث الاول في تقسيم الوجود الموجود

ان الموجود بالعدم فقيم وهو الواحد وصفاته الحقيقية والا

فحادث وهو قسمان جوهر وعرض فانه ان تحيز بذاته فهو جوهر

بان حقيقة التحيز بالذات فهو عرض وان لم يكن صحة الاشارة ولا حالة لا

حالا فيه فلم يعد شيئا من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده عندنا

اذ لم يثبت وجوده بحجة ولا دليل عليه وربما يستدل على امتناعه بانه

لو وجد لشارك الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل

فيلزم التركيب الباري من المشترك والمميز العرض اما مختص بالحي كالحياة

الحيوة وما يتبعها من العلم والادراكات بالحواس الظاهرة والباطنة

وسائر ما يتبعها او غير مختص كالاكوان الاربعة من الاجتماع

والافتراق والحركة والسكون والمحسوسات التي كانت بالحواس الظاهرة

كما يجيء تفصيلها ان شاء الله تعالى وقال بعض الفلاسفة الموجود ان

كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى الغير اصلا فواجب والا

فممكن وهو ان امتنع في الوجود عن محل يقومه ويسمى ذلك المحل الموضوع

فجوهر والا فعرض فالهيولى الجوهرية اما داخلة في تعريف الجوهر دون

العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع

فان المحل اعم لان الحال اعم من العرض لان الحال قد يكون بحيث لا يتقوم

ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة وعلى المحل مادة وهيولى وقد يكون المحل فيه

فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا واحتاجت لعالية بحكم الاستقراء

والكيف والاين والاضافة والمتى والوضع والملك يسمى الجدة

وان يفعل وان ينفعل كما هذا نقول لان امرين يتحد في غير الملكية

فان يقتضي لها لفظ ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال

لانهما يتوهما لان للحال بعد الحركة والبحث الثاني في امتناع قيام

العرض الواحد بالكثير من محل واحد كالكثرة اي بالاجتماع كوحدة

العشرة فان الوحدة عرض قائم بمجموع عشرة الآحاد باعتبار الاجتماع شيئا

ويعد وحدة البنية المتحيزة فان الحيوة عرض قائم بالاعضاء الصائرة بها

بالاجتماع شيئا واحدا ضرورة حتى ان الاول لا يحتاج الى التنبيه

التمم واما الثاني فقد ينبه عليه بان حصول عرض واحد في محلين

كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لجاز هذا وهو ضروري

البطلان وتحقيقه افتقاره الى التنبيه جوز البعض زعما ان القرب

قائم بالمتقاربين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاوصاف

المتحققة من الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة ورد بانا لا نسلم

ان العرض في مثل القرب والجوار والتركيب واحد بالشخص قائم بالعلة

بل متعدد والقائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر

تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراكهما في النوع اشتراكهما

في الشخص البحث الثالث ان العرض يستحيل انتقاله من محل الى محل

آخر لان وجوده لا في نفسه هو وجوده في محله بحيث يكون الاشارة

الى احدهما على الاشارة الى الاخر فيكون زوال عرض ذلك المحل

زوال العرض وجوده بخلاف وجود الجسم في المكان فانه مغاير

لوجوده في نفسه ضرورة علمنا بزواله عنه عند انتقاله الى مكان اخر

وليس كذلك زوال العرض وجوده فتامل ولان تخصصه ليس لذاته

والا انحصر نوعه في فرد لامتناع تخلف المعلول عن علته ولا

لمنفصل لان نسبته الى الكل سواء فافادته بهذا التشخص

دون ذاك ترجيح بلا مرجح فتعين انه ليس الا لمحله فيستحيل

عليه الانتقال لا يتصور الا بعد ان يكون ... بان لا يكون ...

الى المحل ... يكون له نسبة خاصة الى هذا ... اذا لا ...

وقد يتوهم من حصول ... الحرارة ... من مجاورة

النار والرائحة من مجاورة المسك وغيره لكن انه انتقاله ليس

كذلك بل هو حدوث مثله فيه باحداث الفاعل المختار عندنا

وبحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عند الحكماء

والبحث الرابع انه في جواز قيامه بالعرض الاخر اذ لا خلاف في امتناع

قيامه بعرض هو نفسه خلاف مبني على الاختلاف في المراد من معنى

القيام ان اريد معنى القيام التبعية في التحيز بمعنى ان تحيز القائم

تابع لتحيز الموصوف فلا يتصور القيام بالعرض لانه

متحيز بالتبع للجوهر فليس كونه متبوعا للثالث اولى من كونه تابعا

له ومن كون الجوهر متبوعا له لكن الثالث ايضا ليس بهذا اولى لانه

الا قائم بنفسه متحيز بالذات او الاختصاص الناعت وهو

ان يختص شيء باخر اختصاصا به يصير ذلك الشيء نعتا للاخر

والاخر منعوتا به كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص

الا ان الكون والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما في صفات الله
تعالى عند المتكلمين وصفات العقول عند الفلاسفة فضلا عن
ان يختص بالمتحيز بالذات ثم انه اي قيام العرض الى الجوهر ما اي
فيه لكن الحق ان قيام الطراية لجواز ان يختص الاختصاص الناعت فيما بين
الاعراض بان يكون عرضا نعتا للعرض لا للجوهر الذي اليه الا انها كالسرعة
للحركة فان المنعوت حقيقة بالسرعة هي الحركة لا الجسم ولهذا جوزت
الفلاسفة قيام العرض بالعرض واما المتكلمون فيقولون بان كلا من السرعة
والبطوء لعرض قائما على الحركة قائما بما اذ هما من الاعتبارات
اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى ولهذا يختلفان باختلاف
الاضافة الخامس من المباحث ان الجمهور من المتكلمين على امتناع
بقاء العرض زمانين وانه على التقضي والتجدد ينقضي واحد ويتجدد

ويتجدد آخر مثله وتخصيصه من الاحاد المنقضية والمتجددة
بوقت انما هو للقادر المختار وبقائه عبارة عن تجدد الامثال
بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض ومن ههنا
يحتاجان في بقائهما الى المؤثر مع انتفاء الاحتياج عندهم
الحدوث لا الامكان لما مر لان مفهوم اللغوي ينبئ عن ذلك
اي عن عدم البقاء ومن هذا يسمى السحاب عارضا وكذا بانه
انما ينبئ عن عدم الثبوت لا عن عدم البقاء ولان لو بقي العرض
يلزم قيام عرض آخر هو البقاء به وقيام العرض بالعرض
باطل لان القيام هو التبعية في التحيز ورد بانا لا نسلم ان البقاء
عرض بل هو امر اعتباري لانه عبارة عن استمرار الوجود وانتساب
الى الزمان الثاني على ان الراجح تملص تجويز قيام العرض بالعرض

بناء على انه هو الاختصاص الناعت ولامتناع زوالها على تقدير
بقائه وبيان ذلك ان الاثر زوال الحكم على تقدير البقاء اما لنفسه فيمتنع
وجوده لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا وفيه نظر لجواز
ان يقتضي ذاته العدم لا مطلقا بل في الزمان الثالث او الرابع
خاصة كما ان الحركة تقتضي العدم عقيب الوجود خاصة او لزوال
شرطه فان كان عرضا ايضا فيتسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك
الشرط وهلم جرا وان كان جوهرا فلانه لا بقاء للجوهر مشروطا بالعرض
ويرد بجواز ان يكون مشروطا باعراض يتجدد في محالها على سبيل
التبادل بان يعقب اللاحق بدل السابق في الشرطية حتى ينتهي الى
عرض لا يوجد له ثانيا فلا بد ان ينفى زوال العرض لزوال شرطه او بطرو ما
ضاده فيه وذلك لان القائلين بان اجتماع الضدين في محل محال مشروط بزوال

بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر عليه لزم
الدور ويرد بجواز ان يكون حدوث الطارئ وزوال الباقي في زمان
واحد فاللازم الدور المعي وهو ليس بمحال او بفاعل مختار
كان او موجبا فيلزم ان يكون الاثر عدما لانه لا يصح
ان يصير النفي المحض اثرا او فيه ان الاعدام لا يصلح اثرا للكيف
وهو حادث مفتقر الى المحدث ولو سلم فالمختار انه فاعل بمعنى ان
لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه والكلام
الادلة الثلثة ضعيفة لما مر على انه لو تم الدليل الاخير لزم ان لا
يكون الاجسام باقية بل يلزم ان لا يوجد شيء من الاجسام والاعراض
ثم انه اراد ان يفصل الاجناس المذكورة للعرض مقدما الكم
لما يأتي فقال فصل في بيان الكم هو عرض يقبل القسمة

لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبلها بمعنى فيه

في غير كونه مطلقا فالكم اذا تصورت شيئا ولم تعتبر معه عددا

ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسام واما في القسمة بما ذكرنا

القسمة الوهمية لا الفعلية وهي الفصل والفك بالفعل لا يقبلها

الكم المتصل لانها لا يبقى مع المقبول وهذا الفك الوارد على الجسم

لا يبقى الكم المتصل الاول بل يزول ويحصل هناك كان آخران

ثم الكم المتصل مع المادة لقبول الانفكاك لكن لا يلزم حصول ذلك

الاستعداد في نفس المقدار بل الكم المتصل ولا بقاء المقدار عند

حصول الانفكاك اذا عرفت هذا فاعلم انه منفصل ان لم يكن

لاجزائه حد مشترك وهو ما يكون نهاية لاحد الاجزاء وبداية للآخر

بعينه وهو العدد لا غير لان حقيقة المنفصل ما يجتمع من الوحدات

بالذات ولا معنى للعدد سوى ذلك ومتصل ان كان لاجزائه

حد مشترك فهو ما يمكن ان يفرض فيه اجزاء متلاقية عند حد

مشترك يكون لاحد الاجزاء ونهاية بعينه للآخر وهو ان المتصل

ان كان غير قار بحيث لا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود فزمان

والا فمقدار وهو [illegible] ان قبل القسمة في جهة واحدة

فقط فهو خط او قبلها في جهتين فهو سطح او قبلها في الجهات

الثلث فهو جسم تعليمي وقد يأخذ المقدار مع اضافة فيسمى الطول

والعرض والعمق فيقال الطول على البعد المفروض اولا وعلى

اطول الامتدادين والعرض على المفروض ثانيا المقاطع

للاول وعلى اقصر البعدين والعمق على الامتداد

الثالث المقاطع للاولين لكن لكل منها ما اخذ مع اضافة

وح لا يكون من الكميات الصرفة واما نفس الامتدادات اعني الخط
والجسم والسطح فمن الكميات المحضة وعند المتكلمين البعد
اعتباري لانه مركب من الوحدة والوحدة من الامور الاعتبارية
لما مر في باب الامور العامة وكان الخلاف بينهم في وجود البعد
مبني على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات
العينية بل من الامور الذهنية كما ذكر في شرح المقاصد والمتكلمون
عندهم جواهر مجتمعة اذ الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى وهي منفصلة
الا انه لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها لا يحس
بانفصالها فلا اتصال ولا عرض هو مقدار في نفسه او نهاية
وانقطاع فان السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
والجسم التعليمي لو ثبت فهو مركب من السطوح التي هي امور عدمية

عدمية في الزمان وهمي اذ هو اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود
للماضي والمستقبل وهو ظاهر ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء
اذ لو وجد فاما ان يكون منقسما او لا وعلى تقدير الانقسام
اما ان يكون اجزائه معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة
قاضية ببطلانه واما ان يكون مرتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر
على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا هف فلا بد ان يكون غير
منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحصل عقيبه فيكون [illegible]
غير منقسم وهكذا فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة
بالآنات ويلزم من ذلك كون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانها
منطبقة عليه وكذا الجسم لانها من عوارضه ومنطبقة عليه وبالجملة
فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها

حيث فرض بازائه ما كل واحد من الاضيقين جزء فاذا ركب

احدهما من اجزاء لا تتجزى كما الاجزاء كل ذلك يستلزم

خلاف ما انه علم وايضا الزمان لو كان بعض اجزائه مفقودا

على البعض للقطع بانه ليس الآن فان الذات مجتمع الاجزاء الا

لكان الحادث الآن حادثا يوم الطوفان و تقدم اجزائه

ليس الا بالزمان ضرورة امتناع اجتماع المتقدم مع المتأخر

بينهما ولا مكانه في سائر انحاء التقدم فيكون للزمان زمان فيتسلسل

لا انا نقول الكلام انما في الزمان و تقدم اجزائه و بهذا ولانه

لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد وجوده لكون عدمه

بعد الوجود زمانيا بالضرورة واذا امتنع عدمه فيلزم وجوبه مع

قولهم لانه يقبل الانقسام الى الماضي والحال والاستقبال و تقسيم

لا انقضاء اجزائه شيئا فشيئا و كل ذلك ينافي الوجوب و

الا بان الماضي والمستقبل موجودان كيف وقد صح الماضي ما فات

بعد ما كان موجودا والمستقبل ما يحصل الوجود فانه لا وجود لهما

في الحال و يلزم العدم في الحال الا بالاستلزام لعدم مطلقا فان الموجود

منحصر بالموجود في الماضي والمستقبل والحال واذا لم يكن موجودا

في احدها كان معدوما قطعا فظنا انحصار الوجود في الاقسام

الثلثة من الجائز ان يكون من الموجودات ما لا يكون وجوده زمانيا كالزمان

نعم يتم انحصار الزمانيات في الماضي والمستقبل والحال الاولى لانه

الحال ليس قسما و اسما بل هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك

بينهما ان يجوز ان يكونا موجودين في الجملة وان لم يوجدا في شيء

من الازمنة فان قيل الموجود في الحال اما منقسم فيلزم اجتماع اجزاء

الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء وقلنا منقسم ولا اجتماع لان

معنى الاجتماع المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض

او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل

ونريد التالي بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو بالزمان

لكنه ليس بامر آخر لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم

والمتأخر في زمان بل يقتضي امتناع الاجتماع في التقدم بهذا المعنى

بين اجزاء الزمان بالذات بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على البعض بالنظر

الى ذاته من غير احتياج الى عارض هو زمان آخر لكن الامر من قبيل

نقل الى الحركة مع عروضها من غير احتياج الى عارض وكذلك

نقول ان امتناع الاجزاء للزمان ليس بالذات وانما يكون كذلك لو كان

بقاء اجزائه على فرض وجوده تنافي بالنظر الى ذاتها وليس كذلك لانها

متساوية في الذات واما الثاني فهو اسطوانة وصف المضي والحضور

مثلا فانه لحوق التقدم والتأخر بها بمعنى انما يكون بالذات بين وجود

الشيء وعدمه لتنافيهما اوعدمه وغيرهما انما هو بواسطتهما او نوقش

الزمان انما هو من ملاحظة تقدم وجود شيء على عدمه وعكسه عدم

اجتماعهما ومن ملاحظة استمرارهما وبدله الثالث بان بعدية العدم

في طرف ماض وهو الآن فان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان

يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الآن الذي هو

طرف زمان الماضي اعني العرف الذي به انقضى وانقطع الزمان

ولو سلم فامتناع كون العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب الذاتي الذي

يتنافى الامكان الحقيقي الزمان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته على ما بينكم

بحدوث الاجزاء الاستمرار ولا استحالة فيه وقال بعض الحكماء الزمان

قالوا ان وجوده امتداد يتصف بالمضي والاستقبال والحضور لتقدم

والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل ضرورة

تعرف به العامة متى متى

مبتدء وقوله وجود امتداد مبتدء ثان موصوف بما اضيف
اليه وقوله يتصف ذلك الامتداد بالذات بالمضي والاستقبال
انتفى عليها الامران الى البعض تساويهما ويلحقهم التقدم والتأخر
بالذات بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا او غير ملحق قبلا
لطابقة الجزء قبلا او بعدا لطابقة جزء البعدية وقوله صرف
خبر مبتدء ثاني والثاني مع خبره خبر الاول واستغنى عن الضمير العائد
اليه لوقوع الظاهر موضعه فان الامتداد المذكور هو الزمان كانه قال
الزمان وجوده ضروري الا انه غير بين وكيفية لنوع توضيح وتحويل
ان يكون وجودا ممتدا جزأ وقوله ضرورى جزء بعد جزء يعترف به
العامة ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات وانما
الخفاء في حقيقته اليه بقوله واما حقيقته فعند الفاضل ارسطو

وهو ارسطو ومتابعوه هو مقدار ويعني كم متصل يقدر به حركة الفلك
الاعظم لانه تتفاوت وتقبل المساواة واللامساواة فان زمان دورة
من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين
واكثر من زمان نصف دورة لان التفاوت من خواص الكم
ولامتناع تألفه من الآنات لان تألفها كما مر يستلزم الجزء
متصل فانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم كوحدات
العدد لانه عدد حقيقته الانفصال فيكون تألفه من الآنات ويلزم
منه الجزء ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة والا
لكان هو ايضا قار الذات مجتمع الاجزاء في الوجود والضرورة حاكمة
ببطلانه ولامتناع فنائه لما مر من ان بعدية العدم بالزمان
مقدار للحركة المستديرة اذ الحركة المستقيمة تنقطع لما سيأتي في

ثانيها الانعطاف انه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون

جميع الحركات وهو مقدار الاسرع منها لان زمان اسرع الحركات اقل

فان قلت الزمان تقتضيه سرعة الحركة والاقل يقدر به الاكثر

ولا يعكس كما يقدر الكرباس بالذراع وبه ايضا بالعشرة فان

الحركات التي هي منسوبة الى الفلك الاعظم فالزمان مقدار لها فان قيل

هذا تعريف للزمان وتفسير لماهيته فكيف يطلب بالحجة قلنا

الاوائل لم يتصوروا حقيقته بل بوجه ما لم يمنع اثبات ... الزمان

كجوهر النفس وتركب الجسم من الهيولى والصورة فانهم لم يتصوروها

الاوائل ... باعتباره يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية

لمقدار ... هذا المفهوم بلوازم ذاتيات حقيقية بهذا

ويعترض على هذا البيان بان مبناه على اصل الفلاسفة من بطلان

الجزء الذي لا يتجزى وامتناع اتصال الحركات المستقيمة وامتناع

فثبت الزمان ... تعريف المتكلمين الزمان متجدد معلوم

يقدر به متجدد موهوم اي مبهم غير معلوم

ابهامه ... لتقدير متجدد بتجدد آخر كما

فيقدر بزمان هذا ... خبر ذلك ... اذا قيل متى جاء زيد

يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل مستحضرا لطلوع الشمس

ومقصودهم من هذا التفسير افادة انه ليس للزمان امر محقق

بل امر متعارف لا بيان لحقيقته اذ لا حقيقة للوهميات

من الحكماء انه جوهر لا عرض ... لا جسم

مقارن لها فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يتصور عدمه ... قبل

الوجود ... لا بعد لان التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه

الآباء بأن الزمان فإن كان عين الزمان الأول لزم وجود الشيء حال
عدمه وإن كان غيره لزم التسلسل فلعله لم يرد بالجوهر ما هو قسم للممكن
وقد يعد تسليم لحقيقته بأن امتناع العدم بعد الوجود أو قبله
لا ينافي الإمكان ومنهم من اعترف بإمكانه وعدم تمامه في إثبات
كونه جوهرا مستقلا دعوى ضرورة أنه يقطع بوجوده وإن
لم يوجد جسم ولا حركة حتى لو فرضنا أن الفلك كان معدوما
ثم وجد نعني كما نعني تقدم ذلك الأمر ينقضي عدم الفلك
على وجوده وتأخره عنه فلا يكون إلا فلكا ولا حركة ولا شيئا من أعراضهما
بل جوهرا أزليا لا يتبدل ولا يتغير بحسب النسب والإضافات إلى المتغيرات
لا بحسب الحقيقة والذات ثم باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة
يسمى سرمدا وإلى ما قبل المتغيرات دهرا وإلى مقارنتها زمانا ما بهذه

ثم لا يخفى أن على الفرض يمكن أن يقال إنما يقطع بأنه يقتضي عدم
الفلك على وجوده وتأخره عنه وأما أنه يقطع بوجود الزمان
فلا [illegible] بل أجزاء متوهم من امتداد الوجود والعدم وبين
تقدم وتأخر بالذات بين وجود شيء وعدمه فصل
في المكان لا خفاء في تحقق شيء ينتقل الجسم منه وإليه ولا
يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان واختلف في حقيقته
فقيل هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وإليه ذهب أرسطو وأتباعه من المشائين
ولكونه بهذا المعنى راجعا إلى أقسام الكم المتصل أورده عقيب
الزمان وقيل قائله أكثر الحكماء والمتكلمين هو البعد الذي ينفذ فيه
بعد الجسم البعد إما مادي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى

بالجسم التعليمي او مفارق عن المادة لا انقسم بحال بل فيه الجسم ولا فيه

جملته وهو المسمى بالمكان الكائن عند المتكلمين عدم محض واما

من يوهم يشغله الجسم ويملئه على سبيل التوهم وعند الحكماء الى

موجود مجرد قائم بذاته تتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه

ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة

بان الماء انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء قبل كانه

جوهر متوسط بين العالم الجسمي المجردة التي لا تقبل اشارة حسية

والاجسام الكثيفة التي تقبلها والامارات التي ذكروها للمكان

مثل مساواة المكان للمتمكن يجب ان يكون منطبقا على المكان

ما فالية فيجب ان يكونا متساويين ومثل عمومه اى عموم المكان

للاجسام لان كل جسم مشار اليه بهنا وهناك والمشار اليه

والمشار اليه بهما هو المكان ليس الا ومثل كون الطير في الهواء

المتحرك عليه ساكنا والحجر في الماء الجاري عليه ساكنا تدل

تلك الامارات الثلث على الثاني اى كون المكان بعدا فانه

لو كان سطحا لزم عدم مساواته فيما اذا جعلنا الشمعة

المدورة صحيفة رقيقة فان السطح المحيط بها اضعاف

المحيط بالمدورة مع ان المتمكن في الحالين واحد ولزم ايضا

ان يحوي الجسم المحيط بالكل جسما آخر يلاقي سطحه الباطن

مكانا له والا لم يكن المكان عاما للاجسام وان يكون الطير في الهواء

المتحرك متحركا وكذا الحجر في الماء الجارى ضرورة تبدل السطوح

المحيطة بهما الى منع كون المتمكن واحدا ومنع عموم المكان لان

المشار اليه بهناك قد يكون نفسه تماما لا متساويا فانه

الحسية عن الوضع الذي به امتاز المشار اليه عن غيره وبالة الحركة

عندهم حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها وصفه

الى انه غير استبعاد المكان هو انه السطح المذكور للمكان هو ما عليه

اهل العلم والتحقيق واما العامة فيطلقونه على ما يمنع الشيء

من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء

المحيط به ودون البعد الموجود او الموهوم واختلفوا

في ان المكان سواء كان سطحا او بعدا موجودا او موهوما

هل يجوز خلوه عن الشاغل فان قيل ما معنى القول بالخلاء

عند من يجعله نفيا محضا قلنا هو انه يمكن ان يكون الجسمان

بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما قيل نعم يجوز

لانا اذا رفعنا صفيحة ملساء عن اخرى مثلها حين

حين ما تماس سطحاهما المتساويان بحيث لا جسم حائل

بينهما لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط ضرورة فان الهواء

انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء التى تليه ويصل

بآخره الى الوسط فحين كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا

وهذا الالزام مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني

فانه عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه من الاطراف بل يخلقه الله

تعالى فيه دفعة اي في آن في الحال بمنعه فان الارتفاع حركة وكل حركة

عنده في زمان اذ لا بد ان تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع

بعضها مقدم على قطع كلها فوصولها انما هو في زمان وانه منقسم الى

غير النهاية ففي زمان ارتفاعها ينتقل الهواء من اطرافها الى الوسط

فلا يلزم خلوه وكذا اذا رفعنا احد جانبي الطرف الملاصق احد

جانبيه بالآخر بحيث لا يكون بينهما هواء أشد رقة من الأول وهما جميعا

الجانب الآخر خلاء. جوابه: وجب لجواز أن يبقى جانبا الزق قليلا

هواء يتخلل عند الارتفاع وحينئذ لا يجوز الخلو عن الشاغل والا

لزم تساوي زمان الحركة مع وجود المعاوق وزمان تلك الحركة

مع عدمه واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة فيما إذا فرضنا

حركة جسم في فرسخ خلاء ولا محالة تكون في زمان وليكن ساعة وفرضنا

حركة أخرى لذلك الجسم مثلها في القوة في فرسخ ملاء ولا محالة يكون

في زمان أكثر لوجود العائق وليكن ساعتين وفرضنا حركة أخرى

لذلك الجسم مثلها بتلك القوة في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الملاء

الأول فيكون زمان الحركة في هذا الملاء الأرق ساعة أيضا ضرورة

أن المعاوق المتحرك والقوة المحركة إذا اتحدت يكون تفاوت الزمان

في القلة والكثرة بحسب تفاوت المعاوق فيهما فيلزم تساوي زمان

حركة ذي المعاوق أعني الجسم في الملاء الأرق وزمان حركة عديم المعاوق

وهو ما إذا كان في الخلاء واعترض بأنه لا يلزم من كون الزمانين على نسبة

المعاوقين أن يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان عديمه وإنما

يلزم لو لم يكن الزمان إلا بإزاء المعاوقة وأما إذا كانت الحركة بنفسها

تستدعي شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلا إذ في المعاوق القليل

يكون ساعة بإزاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بإزاء المعاوق التي هي نصف

المعاوق الكبيرة التي تقع ساعة بإزائها [illegible] أما أنه أي ما ذكرنا من امتناع الخلاء

أمر لو وجد لزم نفيا أمور نشاهدها مثل ارتفاع اللحم في المحجمة فإنه

عند انجذاب الهواء يتبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء ومثل ارتفاع الماء في الأنبوبة إلى

فوق الماص إذا انغمس أحد طرفيها في الماء ومص الطرف الآخر مع أن مقتضى طبعه

الزمردة الارتفاع فاذ لك الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع

الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص يتبعه سطح الماء فيعدم نزول الماء من ثقبة

ضيقة في اسفل الكوز المسدود الراس لئلا يبقى حيزهما خاليا فنزوله

عند فتح راسه لدخول الهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب

اخر فان غاية هذه الامور لو صحت الانتفاء الخلاء والتلازم قد يكون

ام فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود ملازم ثم قد عرفت مما

تلوناه ان التعرض مستطرد محتاج الى تبيين فلا تكن من الغافلين فصل

في الكيف قدم مباحثه على باقي المقولات لانه اصح وجودا من جميعها

منه المحسوسات هي اظهر الموجودات فان قيل المجردات متصفة بالعلم وهو من

مقولة الكيف فيعم بها ايضا اجيب بان علم المجردات حضوري فليس من

الكيف وهو عرض لا يقبل القسمة ولا نسبة تخرج بقيد عدم ... الكم وسائر الا...

الاعراض الاعراض النسبية من جعل النقطة والوحدة من الاعراض

وقيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا منهما او لاخراج من تعريف

العلم بالمركب او بالبسيط حيث يقتضي القسمة او اللاقسمة نظرا

الى المتعلق واعترض بان من الكيفيات ما يتوقف تعقلها على تعقل

شيء اخر كالعلم واجيب بانه ليس توقفا وانما استلزام وايضا

بمعنى ان تصوره يستعقب تصور متعلقه بخلاف النسبيات فانها لا تتصور

الا بعد تصور منتسبيها وليس المدرك بالكل الحقيقي نفس حقيقتها

او داخلة فيها بخلاف مثل العلم واقسامه بحسب الاستقراء اربعة قسم

الاول الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة ثم انواع الكيفيات

المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات ثم

بالحواس ... قدمها لكونها ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوان ...

ولا يخلو عنها حيوان بخلاف سائر الحواس الظاهرة في العموم مقدم على الخصوص

واصول الكيفيات الملموسة اربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لشهرتها

للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط المزاج فتتفرع على هذه

الاربعة ثم اطلاق الحرارة كما في شرح المقاصد على حرارة النار وحرارة

الغريزية والفائضة من الاجرام الفلكية والحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك

اللفظ على ما يتوهم لانه مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة وان كانت

الحرارات مختلفة بالحقيقة فانه من اختلاف المفهوم انما هو في الحار اذ فقد

الحار بالجنس الحرارة وانه لم يفهم منه معنى يسمى بالحرارة كما لا يفهم به بعض

معناه اي بسبب ملاقاة البدن الحيواني كالاغذية والادوية ثم بطل منها

حرارة في بدن الحيوان اي للاجسام كالاجرام الفلكية التي تفيض منها الحرارة

واما الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة فقيل انها فضلة نارية خرجت عن مراحيلها

واستفادت بالمزج مع سائر العناصر منها اجامعتها لاحصل بالتباعد

تام تبقى اجزاء المركب وقيل سماوية لان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة

كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة

السماوية ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحيوة وقيل مخالفة لهما

لاختصاصها بمعاونة الحرارة الغريبة ومدافعتها حتى ان السموم

الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر

الحرارة الواردة بتحريك الروح الى دفعها ومنها اعراض الكيفيات الملموسة

الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة وتسميته ضربان فان من حمل حجرا

ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق

منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس ميلا الى العلو ثم هو غير الحركة لانه

يوجد عند السكون كما في مثال الزق فانا نجد فيه مدافعة صاعدة وفي

ويخ الحجر المسكن في الهواء صلا دافعة نازلة واما الاعتماد بمعنى ما يوجب

للجسم تلك المدافعة تكليف محسوس فقد يجعل انواعه بحسب الحركات في

الجهات الست ستة وخصص الجهات في الست بحسب العرف اعتبره لعموم

حال الانسان في انه له راس وقدم وظهر وبطن ويدين وانحاء

حال الجسم ان له ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم في الطرف

طرفين واما في الحقيقة فالجهات متكثرة والطبيعي الذي لا يستند

اصلا منها امر من انواع الاعتماد ما يكون الى فوق وهي لخفة بمعنى الميل

الى فوق وما يكون الى اسفل وهو الثقل الميلان الطبيعيان لان الحركة الطبيعية

العلو والسفل انما يكون بالطبع فيكون الاعتماد الطبيعي احدهما

متضادان لان بينهما غاية الخلاف وللفلاسفة يسمى الاعتماد الميل

ويجعلونه اقساما ثلثة قسريا وطبيعيا وارادياً لان مبدأه اما من خارج

خارج عن محل الميل كالسهم المرمي الى فوق فقسري الا ان كان

من شعور وقصد كاعتماد الانسان على غيره فارادي والا فطبيعي

كميل الحجر المسكن في الهواء الى السفل فيلزم مثل النبات الى التبرز

في الاقطار طبيعي اذ هو ليس من صبد خارج عن محل الميل ولا من

قصد وما يقال من ان الطبيعي لا يكون الا صاعدا او هابطا فانما

يوجه النظر الى العنصري والقسم الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات

بل ان ذهب الفلاسفة الى ان اصل المبصرات اي اوليها التي هي مبصرة

بالذات الالوان والاضواء وان كانت رؤية اللون مشروطة

بروية الضوء فعجي كونها مبصرين بالذات ان لكل منهما رؤية

على حدة متعلقة به دون الاخر ولهذا انكشف كل منهما عند

الحس انكشافا تاما بخلاف غيرهما من الكيفيات المختصة بالكيفيات وضع

المقادير والاوضاع وغير ذلك مما لا يعد في الكيفيات المحسوسة بالذات
مبصرة بل بتوسطها بمعنى أن الرؤية متعلقة باللون أولا وبالذات
ثم بغيرها متعلقة بها ثانيا بالعرض على قياس قيام الحركة بالسفينة
والكيفيات لم تنكشف انكشافا تاما لكل صنفها انواع كالسواد
والبياض كضوء الشمس والسراج وغير ذلك الا ان لكل نوع من
انواع اللون اصنافا بخلاف الضوء فانه انما يتنوع بالاضافة
ثم انه زعم البعض انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من
مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة الصغيرة جدا
وذلك اي عدم نفوذ الهواء المضيء والضوء في عمق الجسم باقي
الالوان تتخيل بحسب اختلاف النسب وتفاوت مخالطة الهواء واما
المحققون فعلى ان الكيفيات حقيقية ولتحقق حصول البياض مثلا من

من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة كما في الثلج فان البياض ظهر
فيه بسبب مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جوهرية
وكما في زبد الماء ومسحوق الزجاج والبلور فانه ظهر فيها البياض بسبب
الخ لا يوجب ذلك التخيل نفي البياض عن اختلاف نفسه فان حصول
الشيء بالاسباب لا يمنع كونه امرا حقيقيا بل لا يوجب ان حصوله انما
هو من ذلك لجواز ان يكون حقيقة تحصل باسباب اخر غاية الامر ان
ظهوره ههنا كان بسبب المخالطة المذكورة والضوء غير البياض
كما في المحسوسات وهو ان كان لذات الجسم بان لا يكون فايضا عليه
من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء والا
فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل
الشمس ضياء والقمر نورا والعرضي كما يحصل من مقابلة المضيء لذاته

كضوء القمر او ضوء وجه الارض المقابل للشمس فيتحول الى الا بان
كان مقابلة المضيء لغيره فيحصل ضوء ثان او ثالث وهلم جرا كظلمة
عدم الكيفية وجودية على ما ذهب اليه بعض محققي الحكما
في قوله تعالى وجعل الظلمات والنور لا توجب كونها كيفية موجودة
فان الجاعل كالجعل الوجود يجعل العدم الخاص لما لنا في المجعولية
العدم الخاص كيف ولو كان امرا لو وجد والظلم ثابت كفعلي
لما كان الظلام مانعا للجالس في الغار المظلم عن ابصار الخارج عن الغار
كالعكس اي كما انه مانع للخارج عن ابصار ما هو في الغار لعدم الضوء
لوجود عائق عن الرؤية بينهما في الصورتين فتعين انها عدم
الضوء وفي اختلاف حالها بانتفاء شرط كون الجالس في الغار
مرئيا فلا يرد ان شرط كون الخارج مرئيا موجود في المواقف

لو قيل كان الشرط الرؤية ضوء محيطا بالمرئي فقد يكون العائق
عن الرؤية ظلمة محيطة بالمرئي لم يكن بعيدا والذي في المتن فرق اي
ما يتلألأ ويلمع كالشمس والتلألؤ اللمعان يسمى شعاعا وحكي
منه كالمرآة التي حاذت الشمس يسمى بريقا فنسبة البريق الى الشعاع
كنسبة النور الى الضياء وقد يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل
من المضيء وتتصل بالمستضيء وانما يتوهم ذلك بناء على ان
حدوث الضوء في المستضيء دفعي بخلق الله تعالى
من مقابلة مضيء عال كالشمس او من مضيء متحرك كالسراج المنقول
من موضع الى آخر او من متوسط بينه وبين المستضيء يوهم هذا
الحدوث الدفعي انحدارا من الشمس الى الارض او انبعاثا للسراج في الانتقال
او انعكاسا من المتوسط الى المستضيء وكل من ذلك حركة بالذات

والحركة بالذات انما هي للجسم ضرورة ووجه كونه هنا انه لو

كان لكحركة الكائنة بالطبع اذ لا شعور ولا ارادة والحركة بالطبع

يمتنع اجزاؤها مختلفة وعدم رؤية اللون في الظلمة قيل لكون

الضوء شرطا لوجوده فان الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء

وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد فكل طبقة من الضوء

شرط لطبقة من اللون فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها

انتفى طبقات الالوان باسرها والحق انه شرط لرؤيته ولكن

قريب من انكار الضروريات واما المسموعات التي هي القسم الثالث من

الكيفيات المحسوسة فالاصوات والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله

نعم وعند الفلاسفة سببه القريب تموج الهواء المعلول هذا

التموج القرع اي الامساك العنيف او القلع اي التفريق الشديد لما

مناسبا بعيدا له ثم انه قد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج

عن الصماخ وانما يحدث في محل عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ

ولكنهم ترددوا في انه اذا وصل الهواء الى الصماخ فالمسموع هو الصوت

القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج اليه وبنوا على

وجوده خارج الصماخ وعلى تعلق الاحساس به هناك اي خارج

الصماخ وانه ليس المسموع مجرد الصوت القائم بالهواء الواصل

ام ان احدهما ادراك جهته وبعده من جانب المخالف للاذن السامعة

ولو لم يوجد الا في الحس ولم يكن المسموع الا الصوت القائم با

لهواء الواصل لما ادركنا عند سماعه جهته المخالفة للسامعة اللاذن

باطل لانا اذا سمعنا صوتا نعرف جهته وبعده من الجانب المخالف

والامر الثاني هو التميز بين قريبه وبعيده فلو لم يوجد خارج

الصماخ ولم يتعلق الاحساس به هناك لم يحصل التميز بما ذكرنا

واللازم باطل وبدليل على وصول المتموج الى الصماخ كونه ادراكه

بوصول الهواء انه يميل مع الرياح ولا يسمع من كان هبوب

الرياح من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه وانه يتفرد

بسماعه المتفرد بذلك كمن وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها

الاخر في صماخ الانسان وتكلم فيها سمعه ذلك الانسان دون

غيره من الحاضرين وما ذاك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الى صماخ

غيره واذا رجع الصوت بمصادمة جسم املس فان ذلك الجسم يقاوم

بقاوم الصوت ويصرفه الى خلف فيحدث لذلك الصوت الى اجتمع

الصدى واذا عرض له اى للصوت كيفية بها يتميز الصوت المعروض

للكيفية عما اذا عرض صوت آخر بما نحو الحدة اى الزيرية و[illegible]

والثقلات الحقيقية احترازا عن الحدة والثقل فانهما وان كانتا

كيفيتين عارضتين للصوت فيتمايز بهما ذلك الصوت عما يخالفه

في تلك الكيفية العارضة الا انه لا يتمايز بالحدة صوت عن آخر

يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت يماثله كيفية تميز اى نفس المسموع

بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كان الحرف احترازا عما

ليس كذلك كالغنة والبحوحة اذ قد يختلف الصوت فيهما والمسموع واحد

وقد يتحد والمسموع مختلف فهو اى ما ذكر الصوت المعروض لتلك

الكيفية الحرف وجمع على انه جمع العارض والمعروض ويقسم

الى مصوت وهو اما مقصور هي الحركات الحاصلة من امالة

مخرجها الى مخرج المدات فالى الالف الفتحة والى الياء الكسرة والى الواو

الضمة او ممدود هي المدات وهي الالف والواو والياء اذا

وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت
المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا تكون اختلافاتها
مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف
العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع
الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار
ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة
والخفافة ليست مسموعة منظور فيه

كانت ساكنة متولدة من إشباع ما قبلها من الحركات سمي لينا.

وكل صامت فقط ما سوى المصوتات وسميا بالمصوت والصامت

لخفة التكلم او نغمه بدون الحركات والمدات والقصيت السكون

فاطلقا عليها الحروف والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا

مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل كَ

بالحركات الثلث ولا ولو لي ويمكن ان يؤلف منها اسم من حرف

يسمى باسم الكلام وباسم اللفظ فيختص الكلام بما يفيد

فائدة يصح السكوت عليها سواء كانت النسبة فيه انشائية كقم

او اخبارية كزيد قائم ويختص اللفظ بما يتألف من المقاطع

ويلزم ان لا يكون متلفظ الا لفظا وقد يتوهم ان اللفظ من

الكلم اذ يقال جمعه بجزء منه فان اجزاء الادات بل مقاطع منه

مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب والتقول ربما يفيد بالواحد

منها او بنا الجناح الا ان يفيد باثنين او اكثر كما في المقادير فان

منها ما يفيد بنيف رابع ومنها ما الجناح الا ذراعين فاكثر وكلها هو

فهي كم ورد بانه اي التقدير ليس بالذات بل بالعرض لانه من جهة

الكثرة التي فيه كان ان يقدر بالذراع لما فيه من الكم المتصل وما يلي كما

لو كان التقدير فيه بالذات النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات

ولا اختصاص الكلام فيها ابحر فها عن المبصرات والمسموعات مع ان

جعلها رديف الملموسات لان ادراك القوة الذائقة مشروطة باللمس

واصول المذوقات اي بسائطها الطعوم التسعة لان الطعم لا بد

له فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما او

فابد هو الكثيف او اللطيف او المتوسط بينهما والحاصل من ضرب

الثالثة في بيانه ذلك والخاص من مباحث المتقدمين وهي كونها

وانواعها غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة

الثاني من مطلق الكيف الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس

الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان

دون النبات والجماد فلا يرد ان بعض هذه كالحيوة والعلم والقدرة

والارادة ثابت للواجب فلا يختص بالحيوان على ان القائل بثبوتها

له تعالى لا يقول بانها من جنس الكيف ولا في سائر الاعراض ولا

الجواهر بل صرح بتنزيهه عن مشاركتها في الحقيقة بحيث

لا يزول عنها اصلا او بعسر فهي لها ملكة وبه وبينها حالا ولا اختلاف

بينها بالعارض فان الحال بعينها ملكة بالتدريج وضعفها او زيادة

من التبعيضية اشارة الى عدم الانحصار في الانواع لكن كونها

واما تخصيص المذكورة بالذكر فلكثرة مباحثها الحيوة فمن مباحثها

الانواع لكونها اصلا مستتبعة اياها وهي قوة هي مبدء

لقوة الحس والحركة الارادية وتدل على انها غير قوة الحس والحركة

وجودها في العضو المفلوج اذ هي الحافظة في الحيوان للاجزاء

العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التفرق وتبقى فيه قوة

الحس الحركة وعلى انها غير قوة التغذية وجودها في الذبول

غير ... والمراد من القوة هنا ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى انا

نريد ان القوة التي يصدر عنها الحس والحركة والتغذية بالفعل مغايرة

باقية فلا تكون هي هي ولا تشترط الحيوة باعتدال المزاج ولا بوجود

البنية وهي عند الحكماء جسم مؤلف من العناصر الاربعة لصورة

نوعية وعند المعتزلة مبلغ من الجواهر الفردة التي يمكن ان تقوم بها خاص

ولا يقوم الحي بأقل منها ولا بوجود الروح الحيواني فإن الحي جسم

لطيف حامل قوة الحياة إلى أعضاء البدن يتولد من بخار ... الا

خلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري إلى البدن في

عروق نابتة من القلب تسمى بالشرائن وذلك للقطع بإمكان

يخلقها الله تعالى في أجزاء بل الحي في الذرات لا يتجزى وإما كانت فقد

تنتفي بفقد هذه المزاج والروح والبنية ولذا قال باشتراطها

والموت عبارة عن زوال الحياة عما اتصفت بها فهو عدم ملكة لها وقيل

كيفية وجودية تضادها لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق

لكن بمعنى الإيجاد لا يتصور إلا فيما له تحقق ورد بأنه هنا بمعنى التقدير

وهو يتعلق بالموجود والمعدوم أيضا ولو سلم فالمراد بخلق الموت

إحداث أسبابه على حذف المضاف ومثل ذلك كثير في الكلام ومن تعلق

يتعلق كون به علمه منها كما في الجماد فالتقابل بينهما تقابل الإيجاب

والسلب ومنها الإدراك وهو تمييز وحضور وظهور للشيء عند

العقل اعترض عليه بأن الإدراك صفة المدرك وتمييز ونحوه

وصف المدرك وأجاب عنه بعضهم بأن الحضور عند المدرك صفة

ثم لا خفاء أن مثل هذا التقسيم إضافة لا كيف إلا أن يحمل على المسامحة

ويكون الإدراك هو الصورة الحاضرة والمتميزة عند المدرك من حيث هي

كذلك الكيفية يكون من الأمور الاعتبارية فلا يكون من الموجود فخلا

عن كونه من أقسام الكيفية إلا على القول بالشبح فإنهم أثبتوا حقيقة متحققة

في الخارج ويقال له العلم الحصولي لأن المدرك حاضر بنفسه لا بصورته

عند المدرك كما في العلم بالنفس وصفاتها فإن النفس مدركة لها

ولصفاتها بلا واسطة صورة مغايرة لحصولها في الخارج واعترض

بان الحصول يقتضي شيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه

وأجيب بان النفس من حيث انها شاهدة غيرها من حيث انها مشهودة بالامكان

وهذا الحصول كاف او بصورة لم تنتزع عنه تماثيله لم ترتسم

في العقل او آلته كالماديات او بصورته الحاصلة في العقل

بلا واسطة ابتداء من غير انتقال الى الانتزاع كالمجردات والمعدومات

وهي اي الصورة مع كونها مغايرة للهوية الخارجية الخ كالانتفاء

فان الهوية فاعلة للصفات الخارجية وعليها تترتب الآثار بخلاف

الصورة ومباينة لها انها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها

ليست حصولها في الذهن كحصول العرض في محله فلا يوجب حصولها

فيه مع مباينتها للخارجية اتصافه بما ذكر بالمذكور لان

الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله وحصول الصورة في الذهن

في الذهن ليس كذلك بل هو عبارة عن حصول ماهيتها

عنده فالذهن يتصور الكفر ولا يتصف به ويتصف بالكرم

ولا يتصوره فان قيل اذا لم يكن حصولها فيه حصول انضماميا

واتصاف الذهن بالعلم ضروري فكيف يكون العلم عبارة عنها

قلنا الصورة قد تؤخذ من حيث الحصول في النفس فتكون عرضا

قائما بها حاصلا لها حصولا متأصلا انضماميا فيكون موجودا

عينيا [illegible] صفاتها وفيه ما مر وقد تؤخذ من حيث

ذاتها مع قطع النظر عن الحصول فيكون صورة للموجود العيني

الذي ربما يكون من الجواهر فلا تتصف بها النفس ومن ذلك

الوجوب لعقل جعل الادراك مجرد اضافة بين العاقل والمعلوم

بانه يكون العلم بالمعدومات معلوما معلوما وما عليه فالتعريف لما

على ظاهره وبهذه الاضافة لابد منها فى كون شئ عالما باخر

وثبت غيرها ما يتوقف عليه فلذا اقتصر عليها وهو

انه علمي او جعله اضافة والاعتراض على الشئ بنفسه

بان التعلق لا يتصور الا بين شيئين مدفوع بان التغاير

الاعتبارى كاف كما تحكم على علمه بالمعلوم كما انه لا تحقق

له فى الخارج فاذا لم يتحقق فى الذهن ايضا لم يتصور الاضافة

بينها وبين العالم بما ذكرنا لزم القول بالصورة فى علم بالمعدوم

ح لا يرد ذلك لمثل الكلام فانه اذا علم امرا غير الاضافة فى فرد علم

انه كذلك مطلقا لما ان الادراك فى الكل بمعنى واحد وحالة

نوعية فلا يجوز اختلاف افراده لكن لا يخفى انه مدفوع بان الاضافة

انما تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود تمامه فى

كل

كما اشير اليه فى باب المطلق لعامة فلما كان الاشكال بالمعدوم

وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لها تحقق

اشار الى دفعه بقوله ومعناها اى تحققه للمعدوم فى وجود غير

متأصل بحيث لو تحقق فى الخارج وتحقق ذلك المعدوم

لكان اياه وهى اى هوية فى ... غير متاصل والثابت باعتبا

التحقق من حيث قيامها بالذهن وحصول فيه علم وصورة ويفعل

بها الذهن ومن حيث ذاتها وماهيتها المتعلق مع قطع

النظر عن قيامها بالذهن معلوم وذو صورة بخلاف كون

ذات العلم والذهن والمعلوم فى الخارج وقيل العلم

والمعلوم الا الصورة الحاصلة فباعتبار قيامها

بالعاقلة علم وباعتبارها فى نفسها معلوم وانواع الادراك

اربعة احدها احساس وهو ادراك الشيء الموجود في الخارج الخاص

عند المدرك على هيئة مخصوصة من الاين والكم والكيف والوضع وغير ذلك

ثانيها التخيل وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن لا يشترط حضوره في الخارج

ثم الوهم وهو ادراك المعاني غير المحسوسة المختصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة

ورابعها التعقل وهو ادراك الشيء من حيث هو هو فالاحساس مشروط

بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئة وكون المدرك جزئيا والتخيل

مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين والتعقل عن الجميع بمعنى ان تكون

الصورة مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن لها بد عن الاكتناف

بالعوارض الذهنية وقد يقال العلم لمطلق الادراك الشامل للاربعة كما

ذهب اليه الشيخ حيث قال الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات

وهذا لكن اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة وقد يقال للثلاثة الاخيرة

الاخيرة التخيل والتوهم والتعقل كما عليه الجمهور وقد يقال للاخير

التعقل خاصة والتصديق يطلق فيعم اليقيني وغيره والتصديق يجامع

الظن والجهل المركب والتقليد الثابت عند ابن سينا كالشك فيسمى الخالي عن الجزم ظنا

ومن يطابقه جهلا مركبا ومن الثابت اعتقادا وقد يراد بالظن ما ليس

بيقين فيعم الظن العرفي والجهل المركب والاعتقاد تقليدا وبالجملة يختص التصديق

بالعلم والجهل المركب والاعتقاد والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا

لانه فلم ان الحكم اعني الاذعان الى الوقوع او اللاوقوع واما ما ذكره جمع من ان

غير الجازم ان كان راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم فلم يرض به

المصنف لان الشك عنده عبارة عن نفس التردد والوهم ملاحظة الطرف

المرجوح فلا هما تصديق لا حكم معهما فان اريد بالشك الحكم بتساوي الطرفين

عند العقل فكلاهما التصديق يكون احد الاربعة بمنزلة فوكذا اما الشك في هذا

وانما هو عين الصورة الادراكية انما هي الحاصلة واما فيساوي الأول فهو

وقد لا يفرق بين التصور والنسيان الحاصل فيقسمان بسيط ومركب فالبسيط

عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وهو عدم ملكة للعلم والمركب مضاد

له لانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وقيل ما ثالثه

وامتناع اجتماعهما انما هو لما ثالثه للمتضايفين ولا اختلاف بينهما

الا بعارض هو عدم الطباق فان العلم مطابق للمتعلق والجهل غير مطابق

والطباق واللاطباق نسبتان والنسبة خارجة عن المنتسبين عارضة

لكنهما متأخرة عن طرفيها فالجواب ان الطباق واللاطباق اخص

صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيها الاختلاف في الذات ثم العلم اما

قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى او حادث يسبقه العدم وهو علم

المخلوق والعلم الحادث قد يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم

للعلم بالفعل وهو الاستعداد للعلم الضروري ويكون بالحس كما

يستفاد من حس اللمس ان بعض النار حار فيستعد لتحصيل العلم

بان كل نار حارة وللعلم النظري يكون بتحصيل الضروري بان وقد يكون

بالفعل اما اجمالا بان يلاحظ امر بسيط هو مبدأ التفاصيل

او تفاصيل الاجزاء كمن علم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضر الجواب

اي المسئلة في ذهنه دفعة من غير تفصيل او تفصيلا بان يلاحظ

الاجزاء كلها بان يلاحظ التفاصيل واحدا بعد واحد

وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرة تارة دفعة فانه يرى هذه كلها

جميعا ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد ويميزه

ويفصل الاجزاء بعضها عن بعض فالرؤية الاولى اجمالية والثانية

تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان في حال البصر

بالنسبة الى مدرك كالنسبة الى ما هو البصر بالنسبة الى مدرك كانه في ثبوت المحال لينتفي

فيها البعض بجوازه بالاتفاق انقلاب كعلم كالنظري ضروريا

فعندنا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما تعلق

به علم النظري والمعتزلة عندوا في الجواز على ما في التعلق ومنعوا

الوقوع فيما يكون متعلقه كالعلم بالله تعالى وصفاته للادلة

التكليف بغير المقدور وانه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى

والجواز بالنظر الى كونه علما فانما امتنع وقوعه لعارض التكليف

في علمه اي انقلاب الضروري نظريا خلاف جوزه البعض لتجانس

العلوم فيصح على كل ما يصح على الآخر وقد علم بجواز ان يكون النوعي

والتحقق بانتفاء ذلك ومنعه آخرون لانه يفضي الى جواز ان يخلو

الضروري المؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن

عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وان الكل اعظم من الجزء ونحوهما

تلك من الضروريات التي لا تنفك العاقل وانه بالوجدان فيه

ان الخلو عن الضروريات انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب

لا يبقى بين الوصف وسياق آخر هو انه لا يجوز ان يخرج ضروريا

هو شرط لكمال العقل لا لكماله شرط للنظر والنظر شرط للنظري

لتوقفه عليه كما اختلف في تعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم فنفى

الامام الرازي هذا الاختلاف على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة

فيكون التعلق به او غيره بل كان صفة ذات اضافة فيجوز الواحد

تعلقات بامور متعددة وكثرة التعلقات لا تخرج عن الصفة

لا تجعلها متعددة متكثرة والادلة السمعية دلت على ان محل

العلم الحادث القلب وانه لم يتعين هو لكن عقلا بل يجوز ان

يعلم الله تعالى في اي جوهر شاء الان كلاما في القلب فالمراد كلام
كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود للكل
حتى ان بل الروح كذب اسنان(?) الانسان والكلام في توسط
الالات بمشاعر الظاهرة والباطنة في تعلم الجزئيات وسيجيء ان
شاء الله تعالى في باب جواهر تفصيل مناط التكليف الشرعي
القوة الحاصلة عند العلم الحاصل بسبب احساس الجزئيات والتنبه
للمشاركات والمباينات بعض تعقلات الكلية الضرورية
فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في
الالات ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان تفيض
عليها من المبدأ الفياض صور كلية واحكام تصديقية فيما
بينهما فهذه علوم ضرورية بحيث تمكن بها من اكتساب النظريات بان

بان يرتب الضروريات فيكتسب النظريات منها وهي القوة المميزة
بين الامور الحسنة والقبيحة حتى لا يتوجه التكليف على فاقدها من
المجانين والصبيان كما بها ثم وصفها احسن الكيفيات النفسانية
الارادة وهي كساير الوجدانيات في انه يعرفها معرفة ما هيتها(?)
واضح عند العقل غني عما يلتبس بغيرها لعسر تعريفها لكنه
الحقيقة ولهذا اختلف في تفسيرها وتغاير الشهوة التي
هي توقان النفس الى الامور المستلذة في الوجود فان الانسان
قد يريد شرب دواء كريه لا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد
يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه وفرق
لشقة(?) تعلقها اي الارادة بالقوة الادراكية كتعلق الشهوة
بالطبيعة فهذا ايضا يدل على تغايرهما قيل في تفسير الارادة

هي اعتقاد النفع والقائل كثير من المعتزلة لان نسبة القدرة الى

طرفي الفعل على السواء فاذا حصل اعتقاد النفع في احد طرفيه

يرجح على الاخر عند القادر وانه غير قدرته او ميل يعقب

ذلك الاعتقاد واليه ذهب بعضهم لان القادر كثيرا ما

يعتقد النفع ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل او العلم بما هو

عند العالم كمال وخير كما هو مذهب الفلاسفة فانهم لما

ذهبوا الى انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار

وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى شناعة والحاقا لافعاله

بافعال الجمادات وحاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي

كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عما ذكر واعترض عليهم

بان الارادة لو كانت نوعا من العلم لاختصت بذوي العلم

(وليست كذلك)

وليست كذلك لان الحركة الارادية ماخوذة في تعريف

مطلق الحيوان والتفسير لها بصفة بها يرجح الفاعل احد

مقدوريه من الفعل والترك كما ذهب اليه بعض اصحابنا

لانها غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يعقبه فان

الهارب اذا عن له طريقان متساويان في النجاة يختار

احدهما بارادته ولا يتوقف على ترجيح احدهما النفع يعلمه

فيه او ميل يعقبه لا يكشف هذا التفسير ايضا عن

حقيقتها لانا لا نسلم وجود صفة كذلك لانه ان

تساوت نسبتها الى الطرفين احتيج في التعلق باحدهما الى

مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وينتقل الكلام اليه فيلزم

التسلسل او لا فيلزم الايجاب قلنا هي نسبتها

الى الطرفين سواء لكنها لكونها تابعة للادراك يرجح بها الفاعل
ايا شاء وزعم الاشعري ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده
اذ لو كانت مثلها او ضدها لما جاز اجتماعهما ولو كانت
مخالفة لها لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر كالسواد
للحلاوة لجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة الضد لان ضد كراهة الضد نفس
ارادة الضد واجيب بانا لا نسلم لزوم جواز اجتماع كل من
المتخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين ويمتنع
اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ثم لا يخفى انه ربما اراد شيء
ولا يخطر بالبال ضده فضلا عن ان يكره ومنها القدرة وهي
صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لم يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وانه

(توقف)

توقف تأثير القدرة عليه بأنه يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية
والعنصرية اذ هي مبدأ لقوى لا افعال مختلفة كما قيل فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عندنا فلا الله خارج من التعريف قلنا المراد
التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد
والقوة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لعدم وقوع متعلقها بقدرة الله تعالى
والقوة اعم من القدرة بهذا المعنى اذ هي صفة هي مبدأ للتغيير في آخر من
حيث هو آخر وقيد الحيثية للاشعار بانه يكفي التغاير الاعتباري وقال
بعض الافاضل لفظ القوة المتعارف عند الحكماء هو ان يتمكن الحي
من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى مبدئه وهي صفة بها يتمكن الحي
من الفعل والترك بالارادة والى لازمها ايضا وهي كونه بحيث لا ينفعل
بسهولة ثم فاستعمل في كل ما فيه مبدأ حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية

ثم القدرة اخص من القوة لانها بالنسبة الى الفعل فقط وهي امكان

حصوله مع عدمه وبهذا المعنى مقابل للفعل بمعنى الحصول وهي تنقسم

بين المنطقيين ونظيرها من القدرة الى ما هي كالجنس لها من الصفة كالقوة

المشتركة بينها وبين الايجاب والقوة بهذا المعنى هي مبدأ التغير اما مع

القصد والشعور وكل منهما اما مختلفة الآثار والافعال او لا فالاول

وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار القوة

الحيوانية التي يقال لها القدرة على التفسيرين والثانية وهي القوة المؤثرة

مع القصد والشعور لكن على نهج واحد وهي القوة الفلكية تسمى

بالقدرة على التفسير الاول والثالثة وهي مبدأ الآثار المختلفة لا على

سبيل القصد والشعور وهي القوة النباتية تسمى بالقدرة

على التفسير الثاني والرابعة التي هي مبدأ الآثار على نهج واحد بلا

بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية التي ليست قدرة على

شيء من التفسيرين ثم القدرة الحادثة اما توجد مع الفعل لا قبله اذ

لو كانت قبله لانعدمت لامتناع بقاء الاعراض فيلزم وجود الفعل

بلا قدرة وتعلق بحث العلم وهو محال ولا يرد النقض

بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض ولو سلم

امتناع بقاء الاعراض بالبرهان فنجوز ان تستمر بتجدد الامثال الى حال

الفعل كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل فاذا فيه ان وجد الفعل

مع ان جاز بالقدرة تعالى ايضا يعني تحصيل الحاصل فمن يتط

قالوا ان المعتزلة لو لم تكن القدرة الا مع الفعل لم تتعلق الا حال

وجود الفعل لم تتعلق الا حال وجوده ومعنى تعلق القدرة

به ايجاده فيلزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل فيلزم ايضا امتناع

التكليف لأن التكليف به إنما يكون قبل حصوله ضرورة أنه لا معنى
لطلب حصول الحاصل وإذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان
جميع التكاليف الواقعة تكليفا بما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق
ورد الأول بأنه مبني على نافي القدرة الحادثة قبل الفعل وهو ممنوع ولئن سلم
فيما سبق ذكره في الباب الثاني من أن إيجاد الموجود بالوجود الذي
هو أثر ذلك الإيجاد غير مستحيل وإنما الممتنع إيجاد الموجود بوجود
سابق والثاني بأنه يكفي في التكليف منه من يعتقد أن يكون القدرة
مع الفعل كون الفعل مما يتعلق به القدرة في الجملة ولا يلزم أن يكون
مقدورا حال التكليف كإيمان الكافر بخلاف خلق الجسم ونحوه مما لا
يتعلق به قدرة العبد أصلا فعلى الأول أي القول بوجوب مقارنة القدرة
مع الفعل لا قبله الممنوع الذي منع من فعل يصح منه وكان عنه في

الجملة لا يكون قادرا إذ لا فعل فلا قدرة عليه كالزمن الذي ليس
عاجزا عن الفعل وعلى القول الثاني أنه ليس كالزمن بل هو قادر
والمنع لا ينافي القدرة وإنما ينافي الفعل وبذلك الفرق يظهر
بين الصحيح الممنوع من الفعل والزمن الذي أصابته آفة القدرة
قلنا لا فرق إلا بجريان عادة الله تعالى بخلق القدرة في الم
القيد عند ارتفاع القيد لأن ارتفاعه معتاد وعدمه
في الزمن لأن ارتفاع زمانته غير معتاد وكذا على الأول القدرة
الواحدة لا تتعلق بمقدورين لأنها مع الفعل ولا شك أن ما
نجده عند صدور أحد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور
الآخر والحق أن القدرة بمعنى القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة
وهي التي بحيث إذا انضمت إليها إرادة أحد الضدين حصل

ذلك القدر تأثيرا عند المعتزلة او تسببا عاديا عند الاشاعرة

توجد مع الفعل وقبله او بعض القوة التي تكون مع جميع

الشرائط للتأثير او التسبب العادي لا تكون الا معه وبمنع

تعلقها بمقدورين فان الشرائط لهذا غيرها لذاك بينهما وكانه

ذلك مبني على منع امتناع بقاء الاعراض فافهم العجز

المقابل للقدرة قيل هو وجودي ضد كالقدرة

للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع عن الفعل مع اشترا

كهما في عدم التمكن من الفعل فان كل احد يجد من نفسه

تفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا عن القيام مع سلامته

وما هي الا انتفاء الوصف وجودية كيفية ليست في الممنوع

فلا يتعلق الا بالموجود لان تعلقه بالموجود با

بالمعدوم واختار البعض ان الزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام

المعدوم وردّه بانه بعد تسليم كونه وجوديا يكابره فلا امتناع

في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان

عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل المعدوم وقيل هو عدم

ملكة للقدرة للقطع بان عجز المتحدين بمعارضة القرآن انما هي

عن الاتيان بالمثل المعدوم لا عن السكوت او عدم الاتيان بالمثل

لان العقل يحكم بان المعارضة انما هي بالاتيان لا بالاعدام

الفرق بين الزمن والممنوع معكوس بان في الممنوع صفة وجودية

هي القدرة دون الزمن وجعله اي لفظ العجز مشتركا بين معنيين

يكون الزمن عاجزا عن القعود بالمعنى الاول دون الثاني وعن

القيام بالمعنى الثاني دون الاول خلاف الظاهر لم يجئ نقله مشتركا

فالكلام في المتعارف الشائع لاشتغال القدرة بتضاد الخلق ويجب
ملكة تصدر عن النفس بسببها افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية
فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ
الذي هو مبدأ افعال الجوارح بسهولة ولما كانت القدرة يصدر
عنها الفعل لا بسهولة مستغنيا عن روية وكانت نسبتها الى الفعل
والترك على السواء حكم بانها تضاد الخلق لا ان افعاله كلها صادرة
بسهولة بلا تقدم فكر وروية ولا يكون صالحا لان يقع به الطرفان
فيعني تضادهما تضاد احكامهما وبل هي تضاد النوم فيه
تردد للاختلاف في جواز بعض الافعال من النائم وامتناع
البعض حيث اختلفوا فيما يصدر عنه فذهب المعتزلة وبعض
اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة وقال الا

الاستاذ ابو اسحق بالتضاد وتوقف القاضي وكثير
من اصحابنا وهو مختار المصنف ومن الكيفيات النفسانية اللذة
والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفهم
من تفسيرهما فيصل الى تعيين المسمى بادراك الملائم والمنافر
من حيث هما كذلك لادراك ملائم ومنافر لان الشيء قد يكون ملائما
من وجه دون وجه واللذة ادراكه من حيث انه ملائم والالم
ادراكه من حيث انه منافر وانهما نوعان من الادراك اعني فيهما
الاضافة الى المنافر والملائم على احتمال ان يراد من الادراك
الاصابة والوجدان والوصول الا ان عند ذلك لا يحتمل ذلك
لان تخيل اللذة غير اللذة واللذة لا يتحصل مالم يتأى
اللذة بل تحصل ذاته وبعضهم على ان اللذة خروج عن حالة

الغير الطبيعية وهو معنى الخلاص من الألم كالأكل فإنه دفع لألم
الجوع وأبطله ابن سينا بأنه قد تحصل اللذة من غير سابقة ألم وحالة
غير طبيعية كما في مصادفة مال أو مطالعة جمال من غير [illegible]
طلب وكل من اللذة والألم إما حسي كتكيف العضو الذائق
بالحلاوة والمرارة أو عقلي كأن يتمثل في الذهن ما يتعقل مثلا
مطابقا فالعاقل [illegible] الظنون والأوهام ولا شك أن
هذا الكمال خير للجوهر العاقل فإنه يدركه ويدرك حصوله
فإذن يلتذ بإدراكه بهذا الكمال هذا هي اللذة العقلية
والألم العقلي هو أن يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله
من حيث هو ضد وهو أي العقلي منهما أقوى لأن العقل يصل
إلى كنه المعقول والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بظواهر الأجسام فيكون

فيكون الإدراك العقلي أقوى وأتم فكذا اللذة والألم التابعان
له فإن قيل الحسي من اللذة والألم ينبغي أن يعد من الكيفيات
المحسوسة دون النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية
التي يتلذذ بها ويتألم كالحلاوة والمرارة وأما نفس
اللذة والألم اللتين هما من جنس الإدراك فلا سبيل
للحس إليهما والظاهر أن إدراكهما هنا أي النظم أنهما من جنس
الإدراك والنيل فيكون إطلاقهما على [illegible] الكيفيات
عارضتان للنفس [illegible] الحس ويختص الألم [illegible]
اللمس [illegible] جمعا فإن لفظ الوجع مختص [illegible] العرف
بل أو المصنف الظاهر اختصاصه باللمس على ما صرح به
البعض وإن كان ظاهر كلام أئمة اللغة أنه مرادف

للالم و منها الصحة و المرض فالصحة ملكة او حالة ليت كلمة
او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هي
الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص
بالراسخة كما زعم البعض لا انه فقد منها للاتقان فيطلق عليها
صحة دون غير الراسخة فقال انها صحة ايضا و قيل او واسطة
وقوله يصدر عنها الافعال يشعر بان البدن هو بتلك
الكيفية و قوله من الموضوع لها يشعر بان الموضوع المراد به
البدن والعضو والجواب عنه من وجهين احدهما ان الصحة
مبدأ فاعل والموضوع قابل والمعنى يصدر الافعال الكاملة عنها
من الموضوع الحاصل فيه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة
واسطة والمعنى يصدر الافعال باصلها وبواسطتها وقوله سليمة

سليمة حال من الافعال والسلامة في الافعال محسوسة في البدن
غير محسوسة فيعرف الثانية بالاولى لكونها اجلى فلا دور والمرض ملكة
او حالة مضادة لها اي للصحة فهي كيفية يصدر عنها الافعال
سليمة فيكون وجوديا وقيل عدم ملكة لها فلا يكون من الكيفيات فله
يوفق بين القولين بانه عند المرض تزول كيفية الصحة وتحدث كيفية
اخرى فان جعل المرض عبارة عن عدم الاولى فبينهما تقابل العدم
والملكة وان جعل عبارة عن نفس الكيفية الثانية فتقابل التضاد كلهم
مبني على ان لفظ المرض مشترك بينهما او حقيقة في احدهما مجاز في
الآخر وقد يتسامح بجعلها من المحسوسات لكون الافعال الصادرة عنها فيهما
من المحسوسات اذا اعتبر فيها سلامة جميع الافعال وآفة جميع كانت
بينهما واسطة ليست صحة ولا مرضا كالناقهين والاطفال

والشاخ والا يعتبر بينهما ذلك فلا واسطة بينهما الثالث فرق

الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي ليس موضوعها الا الكميات

الا انه متصلا كان كالاستقامة والانحناء العارضين للخط

وكالتقعير والتسطيح العارضين للسطح او منفصلا كالزوجية

والفردية العارضتين للعدد ثم انها اما مفردة كما مر او مركبة

كالخلقة اعني مجموع الشكل واللون الذي يحسبه يحسب المجموع يوصف الشيء

بالحسن والقبح كان صنع عد ذلك المجموع من الكيفيات المختصة بالكميات

على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه

ملون ولا منافاة بين كونه كيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم فان

قيل لو اعتبر التركيب لكان هناك انواع لا تتناهى مع انهم لم يعدوا

منها ولم يعدوها انواعا فلا وجه للاجتماع كلون وشكل

ذلك لخصوصيتها اتصاف الجسم بالحسن والقبح عند وجودها

ونحوها عليه وفي شرح المقاصد ان كلام ميم مزيد في ان الخلقة

مجموع اللون والشكل او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب

الى جعلها نوعا على حدة كالزاوية وهي هيئة احاطة الخطين

بالسطح العارضة تلك الهيئة عند ملتقى الخطين من غير

ان يتحد الخطان حدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من

غير ان يتحد الخطان عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة احاطية

فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وما قيل انها سطح احاط

به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا فذلك والمراد انها

ما يلي تلك النقطة من السطح فيتعين من هذا انها من الكميات وليس

كذلك لان الزاوية قد تنعدم بالزيادة بخلاف الكم فتسامح

حيث ان الاول يدعون بالزاوية ذا الحادة كما يدعون بالشطر
المشكل فيبقى لون مثلا المثلث شكل المحيط به ثلثة اضلاع والرابع من
الاول الكيفيات الاستعدادية التي هي من جنس الاستعداد كما
فان هي استعداد شديد على ان ينفعل اي تهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة وسرعة ويسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واللين او على ان
لا ينفعل ويقاوم اي تهيؤ للمقاومة وبطوء الانفعال ويسمى
قوة ولا ضعفا كالمصاحية والصلابة وهي الكيفية التي بها
صار الجسم بحيث لا يقبل المرض فصل في الاين اثبت الحكماء الحق
النسبة وانكرها المتكلمون الا الاين ولقد اتفقوا على سائرها الا
لكن في ماحقه وهو عند المتكلمين الكون الحصول في الحيز ثم انهم
حصروه في اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
فان

فان اعتبر حصوله في حيز باعتبار جوهر آخر فاما ان يمكن
تخلل جوهر ثالث بينهما فافتراق وانما اعتبر امكان توسط ثالث
ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء او لا يمكن ذلك فاجتماع
وان لم يعتبر حصوله جوهر في حيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون او كان مسبوقا به في حيز آخر
فحركة وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز انهم لا يثبتون الحركة في سائر
المقولات وعلى ما ذكر من بيان الاكوان الاربعة لو فرضنا انه
خلق جوهر فرد لم يخلق معه آخر فالحصول الاول لذلك الجوهر في آن الحدوث
خارج ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وقيل انه
سكون نحو ما لا الحصول الثاني في ذلك الحيز لاشتراكهما اي لكون كل منهما
حصولا للاختصاص به لذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق في اللبث

ان ارادها غير مشروط فيه ورد منع التمائل والاشتراك المذكور بالفيئ

اخص صفاتها كيف وللحصول الاول للجز الثاني حركة واتفاق لمه

كان مماثلا للحصول الثاني فيلزم ان يكون هو ايضا حركة ولا فالكلية

فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الجز معتبر في الحركة فيصدق

على الاول دون الثاني وكذا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز اخر

معتبر في السكون فيصدق على الثاني دون الاول لزم ان يختلف

ان التماثل والتغاير بين الاكوان ذاتي او اعتباري والحق ان

حقيقة الكون هو الحصول في الحيز المطلق والتمايز بالحيثيات

والاعتبارات لا الفصول المنوعة ولا يوجب ذلك اختلافا في تمام حقيقته بل

ولا في لوازمها المخصصة انه الكلي الى الحد بالتخصص يتكثر افرادها

بالنسبة الى جوهر واجتماعا بالنسبة الى جوهر اخر وحركة وسكونا باعتبار

حصول

---

وما

فالموجود بكل اليه

الرضي الى الحسي او اراد بالوضعي ما يه

جود اغا ما ارا و تقييد التفصيل فالاتبادر

منا الرفقار بالفاء التي تفيد ح بين المعنى الاجي نين

الفاء للتفصيل و لا تفيد ح حسو خفيف لا مع عقيفها لان الوضع

تعلق فخود بين السمو الح فاصلة بعض هم سوخ واي بهة للوصل فيقيد وعوضا

عنه انه الكني استعماله حففه ثم سلكت سنة

عن الكلام المنفعة فوزنه ح افعل امانة رحمه الله

---

... هو حصول ... وهو حصول ... حصول

حيز اخر وقد تطلق ويراد بها ما هو كالحصول وما هو الحصول والات

ان الاولية غير مشروطة بنفي مسبوقية منع التماثل ولا الاشتراك فيكون الباقي

بالنسبة الى جوهر واجتماعا بالنسبة الى جوهر آخر وحركة كونه مسبوقا

بحصول في حيز آخر وسكونا لان تلك الحركة بلا ضد به كونه مسبوقا بالحصول

في ذلك الحيز لو كان فاجتمع الكلام في حد باعتبارات مختلفة

كان يكون لم يختلف بها نفس الكون والحصول اصلا وان اختلف بها

وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة وسكونا والقول بتضاد

الاكوان الاربعة مع القول باتحاد الحقيقة ليس معناه امتناع

الاجتماع بالذات المعتبر في التضاد بل مجرد امتناع الاجتماع

فتحرر هاهنا الوجود كان اجتماع جوهر في حيز مع وجود معنى فانه

لا يجامع افتراقه عنه بعينه في ذلك الحيز كما في الحركة في حيز مع

السكون فيه وان اعلم ان الحركة قد يراد بها امر قد يطلق لفظ الحركة

ويراد بها ما هو تحقق منها وهو الحصول في حيز بعد الحصول في

حيز آخر وقد تطلق ويراد بها ما هو كون هو منها هو الحصول الاول

المتعاقبة في احيان متلاصقة على الاستمرار في تلك الاحيان دون الاستقرار

في واحد منها او سكون ان لم يشترط باللبث كما ذهب اليه بعضهم

والسكون ان لم اشترط باللبث فالمركب كون اي
سكونات وان اشترط فلا

الحيز فالحركة تكون واحدة فيه بالمعنى الاول لها او مجموع سكنات في

احيان متلاصقة بالمعنى الثاني لهما والتقابل انما هو بين

الحركة في الحيز والسكون فيه لا بين الحركة والسكون فيه وهل يمكن

الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد او مجموع الحصولين فيه زمانا

والظاهر من عبارة التقسيم هو الحصول الثاني منهما لكن الاقرب كما قال

في شرح المقاصد ان المراد انه مجموع الحصولين كما انه مجموع لم تتحرك حصل

في حيز بعد حصوله في حيز آخر على انها مجموع الحصولين ثم انهم اختلفوا

في امرين انها حركة او سكون احدهما حال الاجزاء الباطنة من الجسم

المتحرك والآخر حال الجسم المستقر المستديم في مكانه بواسطة حركتها

ما يحيط به واختار المصنف ان الاول حركة والثاني سكون كما قال

والحق ان الباطن من اجزاء المتحرك متحرك وان الواقف عند هبوب

الرياح كالطير الواقف عنده والواقف عند جريان الماء عليه

كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري ساكن بشهادة العرف وصحيح

التردد في ذلك على التردد في حقيقة الحيز انه البعد او السطح فمن فسره

بالبعد يجعل الاول بالسطح الباطن وعلى الثاني باطن المتحرك ساكن لحصوله

في السطح الباطن والثاني متحرك لتبدل السطوح المحيطة به

بخلافه على الاول كما لا يخفى وقوله الحركة خروج

من القوة الى الفعل تدريجا او ليس ايسر تدريجا او لا دفعة

بل ... دفعة لا يسمى حركة بل كونا فاما اصح هذا المعنى

... على ... تصوير هذه المعاني المتساوية في ...

تفسير الحركة وانها امر يعقله العقل من غير احتياج الى القطع

الزمان المنطبق على الحركة فلا يرد ان معنى الحركة يجب ان لا يكون

دفعيا مع حصولها دفعة ان يكون في آن هو طرف الزمان المنطبق

على الحركة ذلك لان الآن والزمان سيان لهذه المعاني في الوجود

لان التصور في وجود سيما ان الحركة بمعنى كون الجسم متوسطا

بين المبدأ والمنتهى الذي هو التوسط لا الحركة حتى يلزم الدور على

الاستمرار دون الاستقرار في حيز واحد في آن لان المتحرك منتقلا عنه

او اليه لمنافاة الحركة فان اما على الاول فظ واما على الثاني

فلانه لو استقر المتحرك بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا

متوسطا بينه وبين المبدأ واما المتحركة التي هي بمعنى المعقولة

العقولة تلك الحركة بواسطة استمرارها وسيلانها المنتهى الى حد ما

الممتد المتصلة الممتدة من اول المسافة الى منتهاها فهي موهومة

لا وجود لها في الاعيان لانها قبل وصول المتحرك الى المنتهى لم توجد

بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وتسمى حركة بمعنى القطع

والكون الذي هو حركة بمعنى التوسط ثم اعلم ان مبنى الحركة بمعنى التوسط

وجودها في الخارج على اتصال الاحياز وعدم تفاصيلها بناء

على نفي الجزء وعدم تركب الجسم والمسافة من الاجزاء اذ على القول

بالتركب لا يتصور حركة من جزء الى آخر متصل به فقد حصلت الحركة

الحركة وليس هناك توسط المبدأ والمنتهى كما حققه بعض

المحققين وللابد للحركة من امور ستة الاول ما منه الحركة

وهو المبدأ والثاني ما اليه الحركة وهو المنتهى والثالث ما فيه الحركة

وهي مقولة من المقولات الاربع اعني الكم والكيف والاين

والوضع وهو الرابع ما يتبدل بسببها الفاعل وهو الحركة في

الحركة ام يمكن الى جهة فلا بد لها من علة فاعلية وهو الخامس

ما له الحركة اي محلها لانها عرض فلا بد لها من محل يقوم

به وهو السادس الزمان لان اقتضاء الحركة ما توجد

الا في زمان والخامس من الامور الاربعة من اجلها انتقال

تدريجا فالحركة على هذا لانها المتبادرة من استعمال

اهل اللغة وفي الوضع كحركة الفلك فانه لا يخرج بهذه الحركة

من مكان الى آخر حتى تكون حركة اينية ولكن يتبدل بها

وضعه لانه يتغير بها نسبة الاجزاء الى امور خارجة عنه

وما ذكرنا فانما يقع في الكم على اربعة اوجه لان الحركة

فيه اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما بانضمام

شيء

شيء ولا والثاني اما بانفصال شيء ولا كالنمو وهو ازدياد

حجم الجسم بما ينضم اليه بداخله في جميع اقطاره بنسبة طبيعية

والذبول وهو عكس النمو فهو انتقاص بسبب ما ينفصل

عنه في الاقطار بنسبة طبيعية والتخلخل وهو ازدياد

حجم الجسم من غير ان ينضم جسم آخر اليه كالماء اذا [illegible] بلا

انفصال وانما زاد [illegible] الا وان زاد بلا انضمام في

التكاثف وهو ضد التخلخل فهو الانتقاص من غير انفصال

ومثال الحركة في الكيف كتسود العنب وانتقاصه من البياض

الى السواد شيئا فشيئا وتسخن الماء انتقاله من البرودة الى

الحرارة شيئا فشيئا على سبيل التدريج مع بقاء الكون

واستحالة الاجزاء [illegible] بتغير الاسباب الخارجية

عن بعض البعض في تلك الاثناء لو كانت الاجزاء النارية كاصعة

في الماء لوجب ان يحس بحرارة من داخله فيه وليس كذلك بل

يجد باطنه ابرد من ظاهره في الصيف والوجه في ذلك ان فيه اجزاء نارية

الخارجة عليه يلاقيها البعض الآخر فيشاكله وتكون الحركة بالذات

او بالواسطة عرضها لشيء آخر كحركة السفينة وتكون ايضا

بالعرض كحركة الراكب لان الحركة هي الانتقال من مكان الى مكان

آخر مغاير للاول بجميع اجزائه ومكان الراكب ليس متبدلا بجميع

اجزائه فلا يعد كسطح سفينته الذي هو مكانه متبدلا

فلا توجد الحركة للراكب وانما يوصف بها تبعا للسفينة ولا يخفى

انه هذا لو تم لدل على انها لا توجد للسفينة ايضا [illegible] حتى

يوصف الراكب بها بتعاضد [illegible] ان مكانها ايضا لم يتبدل

بجميع اجزائه لبقاء السطح الذي يلاقيها من الراكب فالحق ان الحركة

هي الحالة المستمرة من اول المسافة الى آخرها وهي غير مستقلة للمكان

وهي عارضة للراكب كالسفينة الا انه عرضها له بواسطة

عروضها للاخرى لكن الحركة ان كانت خارجة عن المتحرك لعلة قريبة ولا يكون

خارجا بان يكون جزء منه او متعلقا به كتعلق النفس بالبدن فقسرية

والا فان كان مع شعور فمثلا الحركة بتلك الحركة الارادية بل هو بها

ان القصد والشعور فطبيعية فيدخل فيها الطبيعية حركة

النمو اذ النامي يقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء بلا

قصد وشعور وحركة النبض لانها ليست بحسب القصد والنفس

في الخارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وكذا ما خلا فيها حركة

التنفس تقع النام من حيث الاحتياج الى مطلقها اما حركة

النفس واما من حيث امكان تغيير جزئياتها او افرادها التي وقعت فيها
على مجراها الطبيعي فان الارادية يمكن للنفس ان يقف بها على وفق ما
وان يخرجها عنها بحسب الارادة ومن قيل ان الحركة الطبيعية لا يمكن الا
هابطة او صاعدة فلا يمكن مثل حركة النبض طبيعية وجوابه
بان ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة الحيوانية او
النباتية فقد تحرك الى جهات وغايات مختلفة ثم اعلم ان
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض
واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس
فقد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام وقد مر ان الحركة
مفتقرة الى امور ستة فاتفقوا على ان ماهية الحركة تختلف
باختلاف ثلثة منها المبدء والمنتهى والمسافة لا الزمان بل باختلاف مابه
لا

لا يختلف بهما بينهما فاذن وحدتها النوعية بوحدة ما فيه لانه
اذا اختلفا اختلف الحركة كالحركة الاينية والكيفية وبوحدة ما
منه وما اليه لانه اذا اختلف المبدء والمنتهى اختلفت الحركة كالحركة
الصاعدة والهابطة بخلاف ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب
تنوع الحال فقد يعرض للاشخاص من نوع وبخلاف الزمان لانه
نوع واحد لا يتصور فيه اختلاف بالماهية وكذا ما به الحركة فانه
اختلافه لا يوجب اختلاف الشخص فالنوع اولى ووحدتها الشخصية
بوحدة ما سوى المحرك من الامور الخمسة للقطع بان حركة غير حركة
عرض لان الواحد بالشخص يحلها واحد بالشخص ضرورة انه لا يبقى عرض
الواحد بمحلين لان العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين وانها حركة
فيه لكونه غير حركته امس لعدم استمرار الزمان وحركته في هذا الموضوع

غير هاتين آخر وحركته من نقطة الى نقطة غير حركته بالعكس كان في الكم

والكيف والوضع والأين وحينئذ فلا عبرة بأن في وحدة الحركة لأن

الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل قد يقع بموافاة حركة الجسم في

مسافة تلاحقه الحوادث وحركة على الحارة تلاحقه النيران ولا

يلزم من ذلك اجتماع الحركة في آن واحد لأن الآن يأتي كل آن ما يكون

ابرآخر بمنزلة البعض من الحركة وبهذا التبعض يكون [illegible] لا ينفتح

وحدتها على الاتصال لأنه يجد الوهم من غير انفكاك بالفعل وقد

الجنسية بوحدة ما فيه وحدة جنسية وأعرض بأنها يصح إذا لم يكن

المطلق هنا جنسا بل يكون مقولة الحركة على الحركة الكمية والكيفية

والأينية والوضعية بالاشتراك اللفظي حتى لا يكون أعم [illegible] التشكيك

حتى يكون عرضا الأقسام وتضادها بتضاد ما منه وما إليه لا عن

عرض بتضاد المحرك لتضاد الحركة مع اتحاد المحرك كما في حركة الحجر صعودا

وهبوطا بالإرادة أو بالقسر فإنه لا يصح تضاد المحركين كما أن الحركة

الصاعدة للحجر الحار بالقسر والطبيعة لا يتضاد المحرك لأن

حركة الحجر إلى فوق وطبعا إلى تحت [illegible]

لأن الصاعدة والهابطة متضادتان مع اتحاد ما فيه ولا لتضاد

الزمان لأنه ليس فيه اختلاف ماهية فضلا عن التضاد ثم التضاد

قد يكون بالذات كالتسود الحركة من البياض إلى السواد والتبيض

بالعكس وقد يكون بالعرض كالمستوى الحركة من الحضيض إلى

الأوج والهبوط عكس الصعود لما بين مبدئهما من التضاد بعارض

كون أحدهما أقرب من المركز والبعض من المحيط والآخر بالعكس وكذا

المنتهى فليس بينهما تضاد بالذات لأنهما جزءان من جسم [illegible]

لها التفاتا بالقرب والبعد مع كونها بالحقيقة وانقساما با
نقسام الزمان ويحيط ذلك ان الحركة في نصف مسافة نصف حركة في
تمام المسافة وبانقسام ما فيه فان الحركة في نصف زمان نصف الحركة في كله
وبانقسام المتحرك لانها تقوم بجزء من المتحرك غير ما يقوم بالجزء الآخر
ومن لوازم الحركة كيفية مشكوكة بالشدة والضعف تسمى
لا حركة اخرى بسبب باعتبار الشدة وقلة الزمان بالنسبة الى ما يساويها
سرعة وباعتبار الضعف وكثرة الزمان بالنسبة الى ما يساويها بطوءا ثم
المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كثقل الجسم تصلح سببا لبطوء الحركة
القسرية كما في تحريك الصخرة العظيمة الى فوق والارادية كما في
صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر
ومانعا عنه معا والتي تكون في الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه

فهي تصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية
كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب لبطوئها نفس الارادة
كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق وضعفا في سببيته هذه الامور
في الجملة لكن عند المتكلمين من جهة انه يتخلل السكنات
التي لا تخلو الحركة عن شيء منها تختلف بالسرعة والبطوء بسبب قلتها
وكثرتها وعند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل القوي
الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وليس هو تخلل السكنات
بين الحركات لوجوه ثلثة الاول انه في الحركة الطبيعية يلزم الحركة في جزء
بتوسطها في الموانع وتقعد لامتناع الحركة مع خلوص المقتضي كما علم
رفع المانع اي لو لم يكن المانع متقعدا لامتنعت الحركة وان كان المقتضي
وهو الميل موجودا لكنها واقعة في البطيئة فلا بد من وجود المقتضي

لها من نقاء من نوعها ايضا فلو وقع مع ذلك سكون هناك لزم تخلف
المعلول عن تمام العلة والثاني ان البطوء لو كان بتخلل السكنات
لامتنع تلازم الحركتين مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة لا
لحركتين في المسافة القصيرة تكون ابطأ فيكون تخلل السكنات فيها اكثر
فقد لا يتحد الثاني عند تحرك الاول وذلك لا يحال الاستلزام لو لزوم
الانفكاك مثل حركتي طوقي الرحى والدائرة العظيمة والصغيرة
والثالث انه لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لزم زيادة سكنات الطالة
مثلا على حركته بالخمس لان تلك الحركات لا تنقطع في يوم وليلة لان
بعض وجه الارض في جميع وجه الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم
ليس قدر محسوس فيلزم ان يتخلل حركة الطالة سكنات بقدر
زيادة حركة الفلك الاعظم عليها فتكون حركاته مغمورة لا تحس بها في الطالة

الطالة ساكنا او نحو ذلك في زمان اقل من زمان السكنات تبلك
الثلاثة السكون وانها لا يكون عند ميل الاخفافي ان الجسم فقد
صحكا وقد يكون ساكنا بتفرق الحس بين المالي واجيب لاولى
بان الحركة بل جميع الممكنات بمحض خلق الله تعالى فلان يوجد حركة
في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك في الدورين التالي بان
الانفكاك انما لزم الانفكاك جاز وقد لا يلزم تلازم الحركتين بمعنى امتناع
الانفكاك عقلا وانما هو على تقدير انتفاء وعن الثالث بانه
الحركات لكونها وجودية ومع ذلك كانت متجددة شيئا فشيئا متميزة
عن السكنات بل زمانه عليها بحيث تسترها ان كانت السكنات
اضعاف لا تدري في الطبيعة متحركا لا ذاتا في شرح المقاصد لا يخفى
قوة الادلة وضعف الاجوبة قالوا ان الفلاسفة لا بد بين كل

حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة من سكون لان الوصول الى

المنتهى آني فالآن الذي هو منتهى مسافة الحركة الاولى لا يكون منقسما

سواء كان الاستعداد والآن لا يكون بداءة حد الرجوع عن المنتهى ايضا آني

وآن الوصول غير آن الرجوع ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع

الميل عنه فلو لم يكن بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عليهم

الحركة لزم تتالي الآنين وتركب الزمان من الآنات بزيادة واحد

المنزل الوجود لان الزمان منطبقا على الحركة منطبق على المسافة

واجيب عنه بتسليم نفي الجزء وكون الميل علة موجبة لا معدة فقط لو كان

آن الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه

وذلك خلاف الضرورة بانه لا آن عندكم سوى الانقطاع

انقطاع الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف

فكيف يقع فيه الوصول والرجوع فانه ان لم يكن بينهما زمانا لا ينقسم الا

وهما فلا يلزم تتالي الآنين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ما الفرض

الانفكاك الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى

وانما يستحيل لو لزم منه الجزء الذي لا ينقسم بالوهم ايضا وليس كذلك

كما لا يخفى وعورض بانه لو لم يلزم السكون بين الحركتين لكان اما

سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان او قسريا والقسر يعدم عند عدم القاسر

سواء كان ارادة او غيرها فلما كان السكون بلا سبب وانه محال ولكان

هو لا في زمان معين لان كل زمان يفرض فانه حصة كان في دفع

تتالي الآنين لعدم الانفكاك الا غير النهاية فامتنع كونه في زمان

فلو لا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لو لزم ذلك لوقف الجبل الهابط

بملاقاة خردلة صاعدة لتوسط السكون بين حركتي الصعود والهبوط

حركتين متقابلتين كصاعدة وهابطة من سكون لان الوصول الى

المنتهى آني فان الحد الذي هو منتهى المسافة المتناهية لايكون منقسما

في سمتها الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا والرجوع عن المنتهى ايضا آني

وان الوصول غير آن الرجوع ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع

الميل عنه فلو لم يكن بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عليه

الحركة اي تتالي الآنين ويتركب الزمان من الآنات بزيادة وحدة واحدة

المسلسل الوجود لان الكون في الزمان منطبقا على الحركة المنطبقة على المسافة

واجيب عنه بتسليم نفي الجزء وكون الميل علة موجبة لا معدة حتى يلزم

ان الوصول هو آن الرجوع لزم اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه

وذلك خلاف الضرورة بانه لا آن عندكم الا في الانقطاع انقطاع

انقطاع الزمان لانه عندكم عبارة عن طرف الزمان ونهايته فكيف

فكيف يقع فيه الوصول والرجوع فانه ان لم يكن زمانا لا ينقسم الا

وهما فلا نم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ما الفرض

الانفكاك الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بمعنى

وانما يستحيل لو لزم منه الجزء الذي لا ينقسم بالوهم ايضا وليس كذلك

كما لا يخفى وعورض بانه لو لم يتخلل السكون بين الحركتين لكان اما

سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان او قسريا والقسر موقوف على القاسر

سواء كان ارادة او غيرها فلا السكون بلا سبب وانه محال ولكان

هو لاخر زمان معين لان كل زمان يفرض فاول جزء كان في دفع

تتالي الآنين يلتحق بالانفكاك الى غير النهاية فامتنع كونه في زمان

مساو للاخر الترجيح بلا مرجح وايضا لو لزم ذلك لوقف الجبل النازل

بملاقاة خردلة صاعدة لتوسط السكون بين حركتي الصعود والهبوط

للخردلة ووقوف الجبل بملاقاة الخردلة لا يقبله العقل واجيب عن
الاول بان السبب للسكون عدم الحركة عند تعادل القوتين المتصاعدة
والهابطة الغاسرة الى السكون وعن الثاني بانه يقع السكون في زمان لا ينقسم
فعلا وان انقسم وهما وان الزمان الغير المنقسم بالفعل يمتنع ان يكون بعضه
ظرفا للسكون وبعضه لا والا لزم الانفكاك بالفعل وهو خلاف
المفروض وعن الثالث بان الخردلة ترجع بمصادمة هواء الجبل فسكون
الخردلة انما هو بملاقاة هواء الجبل ولو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا
مستحيل فضيلة قد يتحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة وقد يتحرك حركتين
الى جهتين او جهات مختلفة فاذا تحرك الجسم حركتين الى جهة واحدة
كالمتحرك في سفينة الى الجهة التي تتحرك اليها السفينة فبعده عن المبدأ
بقدر الحركتين واذا تحرك الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى

خلاف جهتها فبعده عن المبدأ بقدر الفضل لاحد الحركتين
على الاخرى والا يكن لاحديهما فضل فيرى انه يسكن في المبدأ ولا يتحرك
واذا تحرك الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري غربا
فبعده الى الجهتين بقدر الحركتين واذا تحرك الى جهات كنملة شرقا في سفينة
تدفع شمالا في ماء يجري غربا وتحركها الريح جنوبا فيكون متوسطا بين
الجهات على حسب اقتضاء الحركات والسكون كالحركة يقع في المقولات
الاربع ففي الاين بقاء النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع
بان يكون الجسم مستقرا في مكان واحد وفي غير الاين من الثلاثة الباقية
بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من
غير ذبول ونمو وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف
وفي الوضع من غير الى وضع آخر فيتحقق بهذا المعنى امر وجودي يقابله

بالكثرة وقيل هو عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا فيكون عدم

ملكة للحركة وهو كالحركة إما في أنه طبيعي كالسكون في الحيز الطبيعي للأرض

وقسري كسكون معلق في الهواء أو إرادي كوقوف الطير في الهواء

ويتضاد بتضاد ما فيه ولا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان

كما لا عبرة بها في الحركة ولا تعلق للسكون بما منه وما إليه وذلك كالسكون

في المكان الأعلى والأسفل فتقابله الإضافة وهي النسبة المتعكسة

أي لا تعقل إلا بالقياس إلى نسبة أخرى معقولة بالقياس إلى

الأولى كالأبوة والبنوة ويقال النسبة المتكررة وقد يطلق المضاف حقيقيا كما

يسمى إضافة والمجموع المركب منه يسمى المضاف الحقيقي ومن المعروض له كالأب

مع وصف الأبوة والابن مع وصف البنوة يسمى مضافا مشهوريا

والنسبتان المتعاكستان قد تتوافقان من الجانبين كالأخوة وقد

تختلفان كالأبوة والبنوة والانعكاس أي تعقل كل بالقياس إلى الآخر

من لوازم الإضافة كما مر فإنه لا بد أن يعتبر كل إلى الآخر

بالقياس الآخر فلا يستغني عن اعتبار النسبة كما في الكبير

والصغير وقد تفتقر إلى ما تساوي الحرف في الجانبين

كما في المعشوق للمولى والمولى للعبد وبها في الاختلاف

كما في العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وقد تفتقر

عروضها أي النسبة إلى رابطة كذي الجناح للطير لأن الجناح اسم

لا يصلح مضافا يقتضي ما فيه معنى الإضافة وليس للمضاف الآخر

اسم كذلك فاعتبر بلفظ دال على النسبة وهو ذو الجناح

وقد يكون عروضها لصفة في الطرفين كالعاشقية والمعشوقية

صفة الإدراك والمعشوقية صفة الجمال وفي أحدهما كالعالمية إلى

العلم بخلاف المعلومية وقد تعرض الإضافة للموجود كالوجوب

لا فراد الجوهر كالاب والام كالاقل والاكثر الكيف كالاحر والالين كالاعلى

وكم كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انحناء

او انفصال بالملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال

كالاشد تسخنا ويتكافؤ كما ان للاضافة في التحصل والابهام

يعني اذا كانت الاضافة في طرف محصلة ففي الطرف الآخر كذلك

واذا كانت مطلقة ففي الطرف الآخر كذلك فالنصف مطلقا يقابله

الضعف مطلقا وهذا النصف يقابله هذا الضعف وكذا في

الوجود والعدم ذهنا او خارجا قوة او فعلا فكلما وجد احدهما

في الذهن او الخارج قوة او فعلا وجد الآخر كذلك وكلما عدم احدهما

في احدهما عدم الآخر فيه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان

متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا التضايف انما يتحقق الا

بين مفهوميهما لا ذاتيهما اي بين مفهومي المتقدم والمتأخر وهما

امران ذهنيان لا انفكاك بينهما في الذهن واما الافتراق بين

الذاتين وما ذكر من انه كان مشعرا بان الاضافة فقد تحقق في الخارج

لكن الجمهور من المتكلمين كلهم وبعض الحكماء على انها امر اعتباري لا تحقق

لها في الخارج اصلا والا لتسلسل لان وجودها في الخارج يستلزم

كونها في محل والحلول في محل اضافة بين الحال والمحل ولها حلول ايضا

فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل واذا كانت امرا اعتباريا

دائما لو كانت موجودة في الخارج لا نهاية لها لكل عدد نسبة بالتضعيف

من الاضافة الى ما عداه من الاعداد والعقود غير متناهية فان الاثنين

مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية هكذا الى لا نهاية

وقد يجاب بان غاية ذلك امتناع ان توجد كل اضافة لا تحقق

المذكور انما يلزم على ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودا

فالاولى في ذلك هو ان لا يوجب الكل وجودا سلب الكل وسلب الكل

لا يقتضي السلب الكلي الذي هو المطلوب فان قيل هي طبيعة واحدة

فلا تختلف افرادها بامتناع الوجود وامكانه قلنا ممنوع بل هي طبيعة

جنسية فلا يمتنع فيها ذلك والتمسك في وجودها بان القطع

بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو الى غير ذلك

وانه لم يحصل باعتبار العقل فيكون كل من ذلك موجودا بحسب الخارج

اعتبار العقل ضعيف لان القطع انما هو يحصل في مثل السماء

وفيما كان في قولنا زيد اعمى وذلك لا يستلزم على وجود الفوقية والعمى

بل على اتصاف الاعيان الخارجية بالامور الاعتبارية ثم انها في

خفتها ونسبتها و... تحصيلها وتضادها بانا نعلم للمع

للمعروضات بناء على ما ذكره من ان الاضافات لكونها طبايع غير

مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام

والمراد بالمعروضات المقولات التي يعرض لها الاضافات بحسب العقل كما

والمتى هو النسبة الى الزمان او الى الآن فانه كثيرا ما يسئل بمتى عن وقوع

الشيء في طرف الزمان وهو الآن كالوصول الى منتهى المسافة والوضع

هيئة تعرض للجسم بحسب ما يكون لاجزائه نسبة فيما بينها او يكون لها نسبة الى

الامور الخارجة عنها كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهي

نسبة فيما بين اجزائه وتحصل بكون رأسه من فوق ورجله من تحت

وهي نسبة الى الامور الخارجة وكهيئة الاستلقاء والانتكاس وضعا

اخر فيه والملك هو نسبة الجسم الى حاصر كنسبة ثيابه الى كتفيه او الانامل

او لبعضه كنسبته الى الخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها

ويكون الماهر بحيث ينتقل بانتقال الدار بانتقال الجسم احترازا عن مكان

فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن فيه ان يفعل بنحو ما ينبغي في الشيء

مادام سالكا وكان لفاعله دون الفعل كما سبق كالمستحي مادام

يستحي فان لم يدم يستحي حالة سفر فارقه وهي الحالة المستحي واما

الحاصل بعد الاستقرار كالمستحي الحاصلة للاول فالثاني الحاصل

للاول فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى الحالة انفعالا

بل يكون كيفا كما في المثال الاول او وضعا كما في المثال الثاني او غيرهما

ذلك من الاعراض الكائنات الاربع في الجواهر وقد سبق تقسيم الجوهر

واما تقسيمه فقال المتكلمون انه ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد والحكماء

قالوا الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة الطول والعرض والعمق

فجسم والا فكان قابلا لها فاما جزء له اي للجسم او لا القابل بالفعل البتة

البتة فصورة او جزء له بالقوة في الجملة واما خارج عنه يتعلق تعلق التدبير

بدن يتصرف فيه بالتحريك فنفس والا يتعلق به فعقل فعقل قال

في شرح المقاصد لا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما

يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واحد واضح عند العقل

من حيث الامتياز عما عداه لكن خفا حقيقته يكثر النزاع في

تحقيق ماهيته فالجسم كما علم من تقسيم الجوهر عند نا

معاشر الاشاعرة الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالابعاد

الثلثة فيتناول المؤلف من جزئين اي جوهرين فردين فصاعدا

واما عند المعتزلة فهو ما له عرض وعمق وطول اي ما يعرض له تلك

الابعاد فلا ينتقض بالجسم التعليمي فانه على تقدير ثبوته بعده

الابعاد اجزائه لا اعراض فيخرج ما يكون تركيب اجزائه على سمت واحد فعلى

سمتين وكذا ما يكون عدده اقل من اربعة اعنى ما يتركب منه الجسم ادنى ما

ما يتركب منه ثمانية كما قال الجبائي بان يوضع جزآن فيحصل الطول

وآخران على جنبها فيحصل العرض واربعة اخرى فوقها فيحصل العمق

او ستة كما قال العلاف بان يوضع ثلثة على ثلثة فيحصل الابعاد الثلثة

او اربعة وهو الاقرب بالامكان ان يحصل الابعاد الثلثة منها بان

يوضع جزآن ويجنب احدهما ثالث وفوقه رابع وعلى جميع التقادير

فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم بل

يكون خطا لانقسامه في جهة او سطحا لانقسامه في جهتين فهما اي

عندهم داخلان في الجسم عند نا وعند الفلاسفة الحق هو الجوهر

الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة متقاطعة على زوايا

قوائم والتقييد بالامكان لان الابعاد متقاطعة ربما لم تكن

موجودة فيه بالفعل كما في الكرة واذا كانت موجودة فيه بالفعل

في المكعب فليست جسمية باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها

قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية واكتفى بامكان الفرض لان مناط

الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما

بعدم فرض الابعاد فيه لكن الظاهر انه يكفي امكان الابعاد من غير

حاجة الى اعتبار الفرض ولهم فيه ان هذا التعريف حد اي

رسم وفيه بحث لان الظاهر انه رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير

جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم من وجه ولا يكون كالفصل

ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم من وجه ماهية

اعتبارية ثم انقسامات الجسم البسيط التي لا يتألف من اجسام مختلفة

الطبائع اي الانقسامات الممكنة له حاصلة بالفعل عندنا وغير

متناهية

الجزء لا يتجزأ خلافا للفلاسفة فالانفصالات ممكنة لا انها حاصلة

بالفعل عندهم ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانفكاك وهم

وضعوا جزءهم على انه مركب من مادة وهي تسمى بالهيولى لها الانفكاك

ومن صورة حالة فيها عليها تمنع الانفكاك لابد من الوضعين الابعاد

المتصلة بعضها ببعض على انه بسيط في نفسه ليس فيه تعدد اجزاء اصلا

كما هو عند الحس وانما يقبل الانفكاك بذاته لما عاش المتكلمين برهانان

احدهما اثبات ان قبول الانفكاك يستلزم حصوله وتقريره ان كل

جسم فهو قابل للانقسام وكل ما هو كذلك فانقساماته حاصلة بالفعل

لوجهين الاول ان القابل للقسمة لو لم يكن منقسما بالفعل لكان واحدا

في نفسه لو كان واحدا في نفسه لكانت الوحدة على تقدير ورود القسمة

عليه منعدمة لانها عارضة له حالة فيه وانعدام الحال يوجب انعدام المحل

المحال لان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر فلم تكن الوحدة

وحدة هف واجيب بان هذا انما يتم لو كانت الوحدة صفة حقيقية

سارية في محلها لكنها اعتبارية متعلقة بمجموع الشيء من حيث هو مجموع

فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة والثاني ان القابل للقسمة لو كان

واحدا لكان التفريق اذا ورد عليه اعداما له وايجادا لغيره لان التفريق

ح اعدم الهوية واحدث هويتين لم تكونا تلك الهوية والا لما كان منقسما

واللازم ظاهر الفساد واللازم باطل لانه يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة

اعداما للبحر وايجادا لبحر اخر ويدفعه العقل ببديهته وجوب
للبحر المحيط

بانا نعلم بالبديهة ان الاثر ما الذي الانفصال لا اعداما في [illegible] عنه

عروض الانفصال وان اراد بذلك الاعدام من اعتبار الاتصال فليس

الشيء بل جزء واحد جزئين والطريق الثاني ان يبين تركب الجسم

اجزاء لا يتجزى من غير استعانة بان كل قابل للانفكاك فهو منقسم بالفعل
وهو وجهي الاول انه لو كان لانتهى انه الى الاجزاء الغير القابلة للا
نفكاك لكان قابلا الى غير النهاية لما كان الجبل اعظم من الخردلة
لكونهما غير متناهي الاجزاء لكونهما لقبولهما الانفكاك الى غير النهاية
بلا فضل لاحدهما على الاخر واجيب بان العظم والصغر ليس بكثرة
الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت الامتدادات الحاصلة في الجسم الطبيعي
انه لو لا الانتهاء الى الجزء لكان لا يكون له امتداد وقبول انقسام لا
متناهي فيه امتداد الحاصل في الخردلة لان الفرض امتداد ذات
غير متناهية العدد والجواب انه ليس معنى قبول الانقسامات الغير
المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل بل معناه انه لا
ينتهي الى حد لا يمكن وهم آخر واما الخارج الى الفعل فمتناهية قطعا

والثالث انه لو لا الجزء في الجسم لما وجد زمان اصلا اذ لا يوجد منه غير الآن
الحاضر الذي لا ينقسم وجود الحاضر الا منقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة يستلزم وجود الجزء فيما قيل لزم ان لا يوجد الحاضر ايضا بل الحركة بتمامه
والجواب ان الملازمة لا يستلزم الحاضر من الزمان تمام وتجعله وجود
من الحركة الحالية المتوسطة بين المبدأ والمنتهى ويجعله حالا مانعا فيه وكذا
نفكاك الى الاحاد ولنا ايضا ان النقطة طرف الخط الموجود وطرف
الموجود موجود وايضا تماس الكرة الحقيقية لسطح مستو انما يكون بنقطة
على الخط وكذا تماس الحلقة بالحلقة الطرف محال فوجب النقطة وهي
جوهر لكونها اما عرض وهي مفتقرة الى جوهر حلت فيه بالذات ان لم يحل
فيها العرض بالعرض او بالواسطة ان جوهر محلها غير منقسم لعدم انقسامه
الحال واجيب بان انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون بطريق السريان

كالبياض في الجسم والنقطة اما الملازمة في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية

فيه ثم ان الاجزاء والانقسامات الحاصلة بالفعل متناهية والا لكن متناهية

كما زعم النظام لم تقطع بين الطرفين الحاصرين لان المحصور مالا يتناهي

بين حاصرين محال لانه يلزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكن البديهة

تشهد ببطلانه وايضا لو لم تكن الاجزاء متناهية لم يصل المتحرك

في زمان متناه الى الغاية لتوقفه على قطع مسافة ولا يمكن قطعها الا

بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهلم

جرا الى ما لا نهاية له وذلك لا يتصور في زمان متناه ولا يلحق السريع

البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير

متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه حتى يلحق بالبطيء

والتعلق بالطفرة مما يشهد البديهة ببطلانه ويمكن ان يق كما ان

ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية لكن لكل زمان مقاطع

فيتقابل الاجزاء فيمكن قطعها فيه وللنافي للجزء الذي لا يتجزى وجوه

الاول ان ما يحاذي من الجزء الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى ضرورة

فيتعدد جوانبه واطرافه فيلزم انقسامه فرضا على ما عرفت فانحل

وجوده الثاني ان تلاقي الجزئين لم ينضم احدهما الى الآخر اما بالكل

وبالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد فلا يحصل حجم

بانضمام الاجزاء فلا يحصل جسم والا يكون بالاسر بل بشيء دون شيء

فيكون له طرفان فانقسم الجزء الثالث اذا فرض اجزاء ثلثة متناسقة

على الترتيب فالوسط ان منع الطرفين عن التلاقي فما به يلاقي احد

الطرفين غير ما به يلاقي الاخر فانقسم الجزء المتوسط مع عدم فرض انقسامه

والا يمنعهما عنه فلا حجم ولا مقدار حاصل الرابع انه اذا وقع جزء على

ملتفح بيني وبين انقسمت ثلثة لان كلما بين بعينه وبين كل منهما

انما يكون بالبعض اي يكون شيئا منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر

منه مماسا لشيء من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه لا على

الملتقى والجواب ان مبنى هذه على ان تعدد جهات الشيء يستلزم الا

نقسام في ذاته وهو ممنوع لجواز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته

اطراف بها انقطاعات له الخامس من الوجوه ما يبتنى على ان تفاوت

الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس بتخلل السكنات وهو انه على تقدير

تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى يلزم التفكيك في كل جسم تحرك وقطع البعض

منه جزءا من مسافة اكثر من جزء وقطع البعض منه كطوق حجر الرحى فانه

اذا تحركت الدائرة العظيمة منه وقطعت جزءا من المسافة وقفت الصغيرة

اذ لو تحركت فاما ان تقطع جزءا منها ايضا يلزم انتفاء تفاوت الحر

الحركتين بالسرعة والبطؤ او اقل من جزء يلزم تجزي الجزء لتفوت ما هو اقل

منه في ذلك خلاف المفروض فيلزم التفكيك مع شدة الاتصال في شعب

فرجار ذي شعب تثبت واحدة منها في ملك وراسها تدور الاخرى

عظيمة وصغيرة والانفكاك بين الشعبتين مع عدم ايقانا وقطعا

ثم البطلان وغضب لانا عطف على طوق مع سائر اطرافه حتى

يدور على نفسه فانه يرتسم دائرة بعضها صغيرة وبأطرافه

اخرى اكبر منها وهما متلازمتان لانها تحرك العقل العقيق نقف

الاطراف وبالعكس والا لزم تقطع ذلك الانف وبطلانه ظاهر كيف

والتفرق يوجب الالم والجواب عنه ما اشير اليه فيما سبق وقد

علم مما ذكر ان المعترض متطرف من الجانبين فلا تغفل قال اي

الجمهور من العقلاء فقد اذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع الاجزاء المفردة

ولا انفصال بافتراقها لا لكونه واحدا في نفسه كما هو عند المحقق

فلا هيولى تامة دية هي اول ما به يتركب الجسم لا تنفك تلك

الهيولى بسبب المقادير المختلفة التي من قبيل الكميات كالشمعة التي

تجعل تارة مدورة وتارة مكعبة وتارة صحيفة رقيقة مع بقاء عينها

تلك الهيولى فهي غير المقادير بل هي الجوهر الذي شأنه الاتصال عرض

الابعاد الثلثة فهو وكذا صورة وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال لاستلزامه

اجتماع الاتصال والانفصال بل تنعدم وتوجد الى هو يتبع اخرى

اتصالين فلا بد من امر آخر وهو تلك الهيولى قابل للاتصال تارة

والانفصال اخرى باق في الحالتين لان القابل يبقى مع المقبول وهي

المسماة بالهيولى وهي ليست في نفسها بواحد ولا متصل بل وحدته

واتصاله تابع لحلول الصورة الاتصالية والكثرة والانفصال لتبعيته بطريان

بطريان الانفصال عليه فهو قابل لورود الانفصال واحد

متصل بالصورة الواحدة الحالة فيه وبعده متكثر بالصورة

المتعددة الحالة فيه والآخرون منهم على ان الامر القابل للاتصال

والانفصال هو الجسم نفسه وبسيط في نفسه كما هو عند الحس

وكيفما كان لا تركيب اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى وما بطل

علم من ان الاتصال والانفصال اعراض وليس الاتصال صفة

جوهرية من الجسم لان الامتداد طبيعة واحدة يمتنع كون بعض

افراده جوهرا والبعض عرضا بل هو ما يقابل الانفصال

اتصال الاجزاء بعضها ببعض وهو عرض والباقي

هو الجسم بنفسه وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الابعاد

هو نفس المقدار ومطلق الامتداد العرضي المنحفظ الباقي

بمعاقب الخصوصيات لا يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الابعاد
القطع بانه عارض فالمتصف بها انما هو الجسم التعليمي وهو الذي
يتعدد ويجزأ واما الطبيعي فهو ليس بمتصل في ذاته ولا
بمنفصل فصل في احكام الجزء اختلف القائلون بالجزء الذي
لا يتجزأ انه هل يقبل الحيوة وتوابعها من الاعراض المشروطة بها
كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء
المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية
وفي انه هل يمكن وضع جزء على مفصل الجزئين فانكره الاشعري لا
ستلزام الانقسام وجوزه ابو هاشم وبعض الجبائية وفي انه هل
يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فجوزه امام الحرمين وانكره
الاشعري لانه على تقدير جعله دائرة اما ان يتلاقى ظواهر اجزائه
بجو

بكون طرفها افيل من مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها او لا فيلزم الانفكاك
لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية فعلى امكان الدائرة بنا
وجه الجزء وفي انه هل له شكل فانكره الاشعري والمعتزلة لكن
قال في شرح المواقف هذا ما ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على
نفيه لاقتضاء الشكل محيطا ومحاطا واما الخلاف في انه يشبه شيئا من
الاشكال فقال القاضي لا لان ما لا شكل له كيف يشاكل غيره وقال
غيره نعم فاختلف المثبتون في فصل شكله فشبهه بالكرة اذ لا يختلف جوانبه كما
ان الكرة كذلك لكن لا يلزم منه الخلل الفرج بين الكرات لكونها مثلها لكن لا يلزم منه الخلل فشبهه بالمكعب لا جوانب مختلفة فلا صغر في الكتاب اختيار لمنع اقتضاء الشكل
محيطا ومحاطا خلافا لما قاله الامدي
فيما نقله صح
وفي هذا الكلام اضطراب فان قوله يشبه يشعر بانه لا شكل له وانما
هو يشبه الشكل في خلاف ما قبله الا ان يقال بالتجوز في الشكل وقيل يشبه
المثلث للتركب الابعاد من المضلعة وقيل يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا

خلق الفرج وذلك انما يتاتى اذا كانت الاجزاء لا تتبع لان الكل الكرى وسائر مفصلها
لا يتاتى فيها ذلك الا بفرج هذا وقد يستدل ايضا على حدوث الاجسام بامتناع وجود
ما لا نهاية له وانا نتمكن الى اربعة بالنهاية الا انقطاع اما الى اربعة بالذي
الانقطاع فيحتمل النهاية لا ما لا نهاية له واتفقوا على انه لا فرق
والعرض والعمق اي لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وعلى ان
طبيعة الاجزاء واحدة وانها متماثلة فاذن اختلاف الاجسام انما هو بالاعراض
لا ماهيات مختلفة وذلك كالاعراض بارادة القادر المختار سبحانه وقيل اختلاف
الاعراض باختلاف الاشكال اي اشكال الاجزاء ومنهم من تعلق ان من صغر اشكال الجزء
يتقوى باختلاف الاجزاء ... اعلم ان في اثبات الجزء ... طريق كثير بالاضافة
من احوال الفلاسفة ابطال ما تلقاه المبنية على اثبات الجزء ... الامر كثير
من القواعد ... كحدوث الكائنات المعاد وحرفة السماوات فيقبل ... احكام الاجسام

زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع مختلفة باختلاف الصور النوعية
باختلاف الاثار فان النار تقتضي الاحتراق ... الجسمية كذلك الاختلاف
صورة اخرى جوهرية تختلف بتنوع الاجسام انواعا وذلك لان الاجسام مختلفة
في اللوازم كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كالماء او عسر كالحجر
او عدمه كالفلكيات فلا بد من امر ثابت لبعض دون بعض لانه
ليس لهيئتها ما هو لازم اليها فان كان متحدا للتي هي ... ولا افتقر الى امر
اخر يستند هو اليه وقال الامام ... عليهم في الصور فان اقتضاء
الاجسام بصورها النوعية لا بد ان يكون لاختصاصها وهي ...
والمتكلمون على انها متماثلة اي متحدة الحقيقة لا تختلف الا بالعوارض المستندة
الى القادر المختار ... وانا ... متماثلة لتماثل الجواهر
الفردة التي تركب هي منها ومن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام جعل بعض

الاعراض فيه ... اطلاق حقيقة الواجب ولا كما تمثلة ...

علاوة بالجوهر على الآخر بحركة فيها او بوجود النار ونحو ذلك لما ان لا اختلاف

بالعوارض المستندة الى المختار ثم باقية زمانين فالحكم الضرورة وبديهة

العقل الى الحس فلابد ان شهادة الحس الا يصلح للتعويل لجواز ان يكون بقاء تجدد

الامثال كالاعراض وذلك لانا نعلم بالضرورة العقلية ان في تناهي الكمية

كانت من غير تبدل في الذات بل ان تكون العوارض وفانية بلا لذلك كتنقص كمية

نعم كل شيء هالك الا وجهه كل من عليها فان الى غير ذلك وللتخلو كل عن

لوجوب تناهيها لما بحيث من ابطال الا لتناهي الابعاد كل متناه ظلم تشكل اذ لا بد

له من هيئة احاطة الحد او الحدود به ولا يخلو كل عن حين يحمي فراغ يشغله اما مفروض

الباطن بلا نغم في الحكم الضرورة واستناد خصوص الاشكال والاحياز الى الفاعل

المختار ويمتنع خلوه اي كل عن العوارض وضدها كالحركة والسكون والاجتماع والا

---

والافتراق ان اراد انه تجب ان يوجد في كل جسم شيء من العوارض فمسلم لان

تحصيص الاجسام انما هو بالاعراض المستندة الى قدرة القادر المختار لكونها

متماثلة لتماثل الجواهر المركبة هي منها كما مر وان اراد انه تجب ان يوجد في كل

احد الضدين من كل عرض فممنوع ظهر ويستدل على تناهيها

اي تناهي ابعاد الاجسام مع علمه من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي

هو المختص بالانواع بخلاف الخلاء لو وجد مسلمة الاول انه لو وجد بعد غير

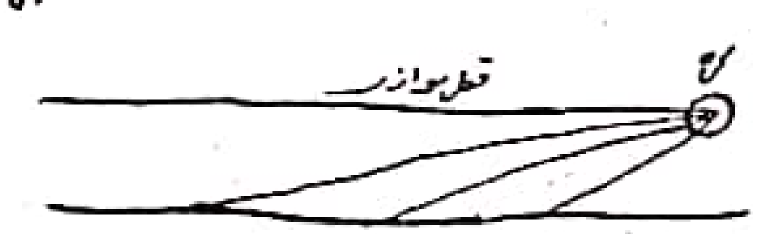
متناه لامكن بالضرورة ان يخرج من المركز الى جهة هذا البعد كرة واذا خط

الى غير النهاية فخط متناه موازيا لذلك البعد من كونه موازيا الى

ان يصير بحيث يلاقيه يلزم تعين نقطة من ذلك البعد لان يكون

اول نقطة المسامتة ... لكونه بعد متفاد محاذاة المفضية عليها

لكن تعين نقطة هي اول نقطة المسامتة محال اذ كل نقطة تفرض فالمسامتة



مع ما فوقها من جانب لا تناهي البعد قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اي

نقطة فرضت انما تحصل بحركة من زاوية عند مركز الكرة احدى ضلعيها هو الخط الواصل

على وضع كذا زاوية والآخر هو الواصل مع وضع المسامتة وكل منهما يقبل القسمة

الى غير النهاية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن

تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية كذلك فتقبل

التنصيف وهكذا لا الى حد اذا عرفت هذا فكل حد يفرض للزاوية حاصل قبل

النصف توجد المسامتة في الزاوية فتلك المسامتة مع نقطة فوق النقطة بلا شبهة

فلا تكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة ولا اليها لانا اذا فرضنا النصف

قبل حصول النصف وهكذا فلا نقطة متعينة لاولية المسامتة الوجه الثاني هو انا نفرض

من نقطة خطا ينتهي الى حاق التلث بحيث يكون بعد ما بينها اي بعد ما بين امتدادها

وبين الى البعد بينها اي بعد ما بين امتدادها في ثم على تناهيهما على تناهي البعد

ما بينها

ما بينهما في اللانهاية للزم تحصل بين حاصرين وهذا يسمى بالبرهان السلمي كما

وبان التطبيق فهو هنا ان نفرض من احاد البعد الغير المتناهي من نقطة

بين البعد التام والناقص فاما ان يقع بازاء كل فرد من التام فرد من الناقص

فيتساويان وهو محال لاستحالة مساواة الكل للجزء او لا يقع فينقطعان لانه لا عاملة يكون ذلك بانقطاع الناقص

فيلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بمتناه فان قيل ما في الالهي

ما يلي الجنوب من جنوب العالم مثلا يلي الشمال اي شماله فلا يكون بعد ما يحصل العد

الثاني في نفي الاعدام فهو بعد موجود ما دام لان لو عرض وانتهى الى الواقف على طرف العالم

ان امكن مد اليد فما وراءه فثم بعد موجود فلما ثم من ان المكان هو البعد الموجود

او لا يمكنه ذلك فثمه جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين يثبت فما وراءه

بعد موجود مجرد او مادي فلنا الاول للعلم محقق لاعتراض به اصلا والثاني مردود

بان ما غماه الشق الثاني ممنوع وهو عدم امكان مد اليد ولا ثم انه لو جد

الدائر بالعالم كرة وهو الفضاء الذي لا يكون فيه سمت الطبيع طرف لامتداد
البعد من حيث انه طرف نهاية ومن حيث كونه منتهى الاشارة وكونه مقصد المتحرك
بالحصول فيه جهة ولذلك عرفت بحث بناط الاشارة بجهة الجهات فخلافا باعتبار ما
للانسان من الرأس والقدم اللذين يحجبهما الفوق والتحت وكذا الذي يحجبه
الخلف والبطن الذي يحجبه القدام وكذا ما يحجبهما اليمين واليسار يحجبه
الاربع العالية والثاني يحجبه اضعف كل الحيوانات في ست ولا حصر لها
في الحقيقة بحسب اللحم الاجزاء الطبيعي الذي هو اصل الانسان في جهة العلو
وهو ما يلي الراس انسانا بالطبع والنصف ما يلي قدميه بالطبع فانه اذا صار
القائم منكوسا لا يصير ما يلي رجليه فوقا وما يلي رأسه تحتا بل يصير رأسه تحت
ورجله فوق والفوق والتحت جهتان في الافلاك الباقية فانا نتحد اذا كان
التوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال

شمال

شماله ولو توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه
والجنوب شماله ومن احكام الاجسام انها محدودة متناهية بالزمان بعد وان كان الابدية
وصفاتها النوعية وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واعراضها سوى الجزئي من الاوضاع والحركات فانها حادثة قطعا
ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى بداية وكل الاوضاع المعينة كذلك
واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لانه مذهبهم ان الافلاك متحركة بحركة سرمدية
من الازل الى الابد بلا سكون وان العناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا
لان مادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة لا تختلف الا بامور
خارجة عن حقيقتها فتكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها من الازل الى الابد وصورها
النوعية جنسا لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها
واحدة منها وهي متشاركة في جنسها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها

ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع كان حادثا ثم

حصل من نوع آخر بالكون وكذا بعضهم على ان هناك مادة قديمة هي كعناصر

الاربعة تحلل الى واحد منها هو الارض او الماء او الهواء او النار ثم تكون حصلت

بتلطيف او تكثيف وحصل كشان دخان يرتفع منها ارض تلك المادة اي المادة القديمة

القديمة جوهر آخر غيرها اي غير عناصر الاربعة حدثت منه السماوات والعناصر اي هي اجساما

صلبة لا تقبل الانفكاك الا الاجسام كونها اي مختلفة الاشكال حصل من تركيبها

العالم او هي نور وظلمة تولد العالم من امتزاجهما او وحدات تحركت فصارت نقطا

ثم اجتمعت النقط فصارت خطوطا ثم اجتمعت الخطوط فصارت سطوحا ثم اجتمعت السطوح

فصارت اجساما وقد يقال ان هذه الكلام رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدها

لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها وجوه ثلاثة الاول ان الجسم لا يخلو عن الحادث

وكلما هو كذلك فهو حادث اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلوجهين الاول انه لا يخلو عن

عن الوضع لما مر الممتنع بقاؤه كما سبق فيكون حادثا لان القديم واجب البقاء

والثاني انه لا يخلو عن خصوص الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكونه في

ان لم يسبقه كون في غير ذلك الحيز فسكون وفيه خلاف لكن في ان الحدوث والاول

وكل منهما وجودي لكونه من الاكوان وضع كون وجوده باقي معرض الزوال المنافي للقدم

واما قيدناه بالوجودي لان عدم الحادث قديم يزول الى الوجود والزوال المنافي

للقدم انما هو في الموجود لان القديم الموجود اما واجب او مستند اليه بالايجاب

فالحركة ظاهرة انها في معرض الزوال لتقضيها على التعاقب واما السكون فلان كل

جسم قابل للحركة هاهنا بالاتفاق وعدم نزاع الخصم في ذلك واما ثانيا

فعل الاجسام المتماثلة ابتعاء انتهى التركيب للاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة كما

مر فيصح على كل ما يصح على الآخر فالابتداء من الحيز يجوز للانتهاء وبالعكس

ومن ذلك الا بالحركة فان قيل العلم الضروري المنافي للقدم انما يلزم جزئيات

الحركة لا كلية فيجوز ان يكون لها آثار لاجسام حركات لا بداية لها ويلزم

بتعاقب جزئياتها الحادثة فينافي للخصم صنع ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

وانا نلزم لو كانت الحوادث متناهية فلا بد من ابطال تعاقب الحوادث من غير بداية

قلنا ببطلان برهان التطبيق وهو ههنا ان نفرض جملة من يوم معاينتنا واخرى من يوم

الطوفان مثلا ثم تطبق فتساويان او تتقاطعان وبرهان التضايف

بان نفرض سلسلة من حادث مسبوق وليس بسابق على حادث

آخر فلمرتبة تضايف السابقية والمسبوقية لزم تلك على سابق غير مسبوق

وهو المنتهى وفيها ماهية الحركة لو كانت قديمة موجودة في الازل لزم

ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا وجود للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم

باطل بالاتفاق ورد عليه ان ليس المعنى قدم الحركة وجودها بوجود خاص

في الازل حتى يلزم قدم شيء من جزئياتها بل معناه ان يكون لوجودها

بل انه لا بد لوجودها في الازل من موجودات متعاقبة لا الى بداية وذلك يقتضي

وجود جزئي منها بخصوص الازل فلا بد من ابطال ما قدمنا وما ذكر لا بد

علم مخصوص فنقول قدم الكلي انما يتحقق لكون حدوث الكل ثابتا لما التزمتم من حدوث كل

واحد من جزئياته اي كل واحد منها مسبوق بالعدم اذ لا معنى لحدوث الكلي

الا حدوث كل واحد من جزئياته لزم من حدوثه تناهي جزئياته الابتداء

وذلك نظم فصدق قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولا اطلاعك في مرتبة من ذلك

والوجه الثاني من وجوه الثلثة ان الجسم محل الحوادث لما انا شاهدنا من تغير الحالات

القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالالوان والاشكال والاضواء من القدم

كذلك لا سيما في الازمنة والوجه الثالث ان كل ممكن لو انما عن محلها

لا سيما في صفاتها اختيار الواجب ان محلها حادث لما ان الفصل الاختيار

يقارن تحقق فالقول القائلون بالقدم ان محل في الازل جميع ما لا بد منه

لوجود العالم لزم وجوده في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته كما مر وان لم يوجد

جميعها بل توقف وجوده على امر حادث ينقل الكلام بعينه اليه الى ان ينتهي الى حادث

فيتسلسل فثبت بطلان قدم العالم فلنا بطريق النقض لو صح هذا لزم ان لا يكون ما

يوجد في الكون من الحوادث حادثا الى بان نقول بعين ما ذكرتم لو وجد من الابد

الارادة شانها الترجيح والتخصيص للفعل بالوقوع او في وقت شاء الفاعل وقوع

الفعل فيه مع علمه بالحكمة في وقوع الفعل فيه فان الارادة تابعة للعلم اذ

العلم بالحكمة والمصلحة يقتضي داعيا لاجله يتعلق الارادة في الازل بايقاع الفعل

في وقت مخصوص فيما لا يزال فنمنع الشق الاول ولا نسلم وجوب وجود المعلول وقت

تمام العلة في الموجب اذا كانت العلة موجبة واما اذا كانت مختارة فلا لان الارادة

التي هي من تمام العلة انما تعلقت بوقوع الفعل في وقت معين لا بوقوعه مطلقا فهي

تقتضي وقوعه في هذا الوقت لا مطلقا حتى يستلزم تخلف تمام العلة فالترجيح بلا مرجح

ولئن اخترنا الثاني فلان من جملتها ما لابد منه مما هو فيما لا يزال وهو تعلق القدرة

حسب تعلق الارادة فانها صفة مؤثرة في تعلق الارادة ولانه لا تأثير للقدرة

لانها موجبة محتاجا الى تاثير اخر والازم التسلسل على تقدير الايجاب ايضا وتمامه

يحتاج الى مرجح ومخصص بعينه تعلق الارادة في الازل بالحادث فيما لا يزال في وقت مخصوص

كما يأتي واما حديث قدم المادة فمعناه ان قدم الزمان لاقتضائه حدوث [illegible]

الوجود لان كل حادث مسبوق بالمادة فلو كانت حادثة لاحتاجت الى مادة اخرى

وهلم جرا فيتسلسل الازمنة لان سبق عدم الزمان على وجوده لا يكون الا بالزمان

فلا بد من قدمه وهو مستلزم لقدم الجسم لعدم قيامه فلو المادة عن الصورة [illegible]

الزمان مقدار الحركة كما سيجيء فضعيف لانا لا نسلم تركب الجسم من مادة وصورة

ولا نسلم قدم المادة لانه فرع الايجاب الباطل باثبات قدرة الصانع ولا وجود لها

ولو سلم فلا نسلم ان تقدم عدمه على وجوده بالزمان لم لا يجوز ان يكون بالذات فصل

في تقسيم الجسم وبيان اقسامه ما قالت الحكماء وهو ان الجسم الطبيعي ان تألف حقيقته
في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا يتركب منها فبسيط والجسم البسيط
اما فلكي وهو قسمان الافلاك والكواكب او عنصري وهو قسم واحد وهو العناصر الاربعة
والجسم المركب من اجسام مختلفة الطبايع اما ممتزج امتزاجا بالمزاج او غيره ثم البسيط
الفلكي ما هو فوق كل الافلاك محيط بجميع ما سواه من الاجسام ويسمى محدد الجهات
ويسمى اي الجسم الفلكي بانه لابد لتحديد الجهات التي لا تتبدل اصلا كالعلو والسفل
اذ ما عداهما من الجهات امور اعتبارية متبدلة بحسب الاوضاع المتغيرة فلا بد من
فجهة المحيط جسم واحد كري محيط بالكل ما سواه محدد ويتعين بمحيطه الجهة القريبة
من المحيط وهو جهة العلو ويتحدد بمركزه الجهة البعيدة منه وهي جهة السفل اما
الجسمية فلان جهة لها ذو وضع لان المراد بالحد ما يتعين به وضع الجهة ولا شك
ان ما لا وضع له لا يتعين به وضع فلا محالة لا يكون معدوما ولا عرضا بل يكون جوهرا

ماديا

ماديا فيلزم جسما حسيا وهو معنى التحدد وبين انه لا بد من الجسم والمراد بالوضع هو
الشيء كونه الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بالاشارة الحسية واما انه واحد فلانه
لو تعدد فان احاط البعض بالبعض يعني المحيط الحقيقي الذي يتم الاشارة
الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو كافيا لتحديد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون
الحاط مثل الاول خالية التحديد والا يحيط البعض بالبعض بل كان كل منهما
خارجا عن الاخر فلا تعادي جهة من الاخر يحدد ذلك الغير بنفسه فقط فان البعد عن الجسم اذا كان
خارجا عنه لا يتعين الا على ان كون ضمنها او فعادى جهة من الاخر يقتضي تحدد
جهة لا عليها ما يمكن وقع فيها اكثر لما ذكره بقوله اما الكرية اي كونه
كريا فلان غير الكري لا يتحدد به البعد وهو ما يكون بعيدا من سطح المحدد غاية البعد
واعترض بان شكل السطح والعدسي بل المضلع ايضا يشتمل على وسط هو غاية
البعد من جميع الجوانب غاية الامر انه لا يتعين المتعينة منه الى الجوانب لا يكون متساويا

ولانه بسيط يمتنع زواله عن الاستدارة التي هي مقتضى طبعه لان تركيبه وكذا بساطته

مع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة يقتضى كون الجهة قابلا لان ذلك الامر كلا

من تركيبه وزواله عن الاستدارة فهما بالحركة المستقيمة التي لا تكون الا من جهة الى

جهة اما زواله عن الاستدارة فظ واما تركيبه فلان التاليف لا يتصور الا بحركة

بعض الاجزاء الى البعض وهي حركة مستقيمة واما الاحاطة فلان غير المحيط

سوى المحدد القريب منه لان المحدد اذا كان خارجا لا يتعين الى اين ما لا بد

من الاحاطة بالكل لجميع الاجسام ولا يكون عالما شيء منها الا المحيط وان كان

عالما لم يكن محددا للجهة التي هي طرف الامتداد ومنتهى الاشارة لان المحاط

قد ينفذ الاشارة منه الى الغير المحيط به فلا يكون ما هو آخر ذلك المحاط منتهى

للاشارة وطرف الامتداد وقد فرض كذلك ومن ههنا ان المحدد للجهات تاسع الافلاك

الى ما اطلعوا عليها من الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطوء وغيرها

معا فانه لا بد للفلك الحركات من محال متعددة لاستحالة الحركتين المختلفتين

في زمان واحد ومن ههنا اثبتوا المحدد ويتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة

هي اعظم دائرة مفروضة منتصفة بين القطبين ثم تتساوى بعدها منها

تسمى معدل النهار لتساوي الليل والنهار عند كون الشمس عليها وهو حين ما

تكون في احدى نقطتي الاعتدالين وعلى قطبين وهما النقطتان الثابتتان

عند حركة الكرة تسميا قطبي العالم احدهما وهو الذي يلي شمال المواجه

للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي اي المحدد فلك الثوابت سميت بالثوابت

لبطء حركتها بحيث لا يحس بها الا بعد تدقيق النظر في احوالها المعلى مدة بابعاد

متعددة بين تلك الارصاد مدة طويلة ولذلك خفي حركتها على الاوائل حتى

حكموا ان الافلاك ثابتة وان الحركة اليومية لفلك الثوابت ثم فلك زحل ثم

فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الزهرة ثم فلك العطارد ثم فلك القمر

ثم فلك الشمس

وهي السماء الدنيا لانها اقرب الينا من سائر الافلاك ويدل على ترتيبها الحجب فان

الاسفل يحجب ما هو الاعلى ويستره عنا اذا وقع على محاذاته الا الشمس فانها لا تنكسف

الا بالقمر ولا ينكسف بشيء من الكواكب ولا شيء منها لانها تستر بشعاعها

اذا قرب منها فالحكم بكون باقي تلك المرتبة لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظا[م]

حيث يكون النير الاعظم في وسط السيارات بمنزلة شمسة القلادة ومنطقة حركة

الفلك الحركة للفلك الاعظم تسمى منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وتقاطع

المنطقة منطقة الكل التي تسمى معدل النهار على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدالين

احديهما وهي النقطة التي تجاوزها الشمس الى الشمال الى ما يلي القطب الشمالي

نقطة الاعتدال الربيعي لاعتدال الليل والنهار وحلول الربيع في اكثر البلاد

عند كون الشمس فيها والاخرى وهي التي تجاوزها الشمس الى الجنوب نقطة الا[عتدال]

الخريفي لاعتدال الليل والنهار وحلول الخريف في اكثر البلاد عند كون

الشمس

الشمس فيها وتسمى ما بين هاتين النقطتين الاعتدالين اربع البعد الاخر من منطقة

البروج عن منطقة العالم نقطتي الانقلابين احديهما وهي غاية البعد عن الكل

من جهة الشمال نقطة الانقلاب الصيفي لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف

عند كون الشمس فيها والاخرى وهي غاية البعد من جهة الجنوب نقطة الانقلاب

الشتوي لانقلاب الزمان عند كون الشمس فيها وينقسم الفلك بدوائر ست

دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل قسم منها برجا وجعلوا

كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم منها درجة ولكل درجة ستين قسما سموا كل

قسم دقيقة وجعلوا لكل دقيقة ستين ثانية ولكل ستين ثالثة وهكذا

وتفاصيل ذلك في علم الهيئة فان اردت معرفة التفاصيل فطالع كتبه

ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجسام ان تنتهي الى الامتداد وان

ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة وان تنفذ بعض

حركتها الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك
اليه بالطبع وما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل
جهتين طبيعيتين ولما كان الثابت عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام
متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة
الفاعل المختار لا الى قوة للطبيعة لم يتم ما ذكرت في اثبات المحدد عندنا
وكانت الحركات المستقيمة التي بها الخفة والثقل جائزة على الفلك كما جازت
على العناصر لكون الكل اجساما متماثلة على الوضع الذي يعلمه الله تعالى قال الله تعالى
كل في فلك يسبحون قالت الحكماء ان البسائط العنصرية اربعة النار والهواء والماء
والارض وتحت فلك القمر عنصر النار خفيف مطلق اذ طبعه ان يتحيز في الا
عليا كالمماس للمحيط ولذلك كانت مماسة له وهي حارة بشهادة الحس حرارة
شديدة يابسة لانها تفني الرطوبات المباينة لليبوسة مستغرقة لا التجمد ماء ان انها

ثم عنصر الهواء خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الاخرين حار
ولذا صار الماء بالتسخين هواء والبرد العارض له انما هو لمجاورة الارض والماء
رطب اذ لو كان طبعه لا يحس منه بالكيفيتين لطافة الا ان له عنصر الماء
ثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين بارد رطب بشهادة
الحس شفاف والماء المرئي لنا انما يستر ما وراءه لمخالطة اجزاء ارضية فلم
يكن تاما ثم عنصر الارض ثقيل مطلق يطلب المركز بارد يابس بشهادة الحس
ثم انهم زعموا ان هيولى العناصر واحدة مشتركة قابلة لصورها النوعية
حسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فتخلع بتلك الاسباب
فتزول صورة وتحدث اخرى وهذا هو الانقلاب فاعلم انه ينقلب بشهادة
الحس كل من العناصر الى ما يجاوره بلا واسطة والى غيره بواسطة او بغير
وهو الكون والفساد لا لغرض يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع
الارض فتضييع

الارض لان الارض كالمركز للثقيل مطلقا بخلاف الماء فان حيزه الطبيعي فوق الارض و
الهواء ولكنه من العناية الالهية والارادة الالهية انكشاف البعض من الارض معا
للحيوان والعناية كالارادة فسر بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل فلا يوجب الفعل
بالفعل والاختيار حتى ينافي قولهم بالايجاب للعناية طبقة وحدة لانها
[illegible] الاقاويل [illegible] ثم اعاد الكلام في الهواء طبقات
وفيها اقوال مختلفة لا فائدة في استقصائها [illegible] النزاع عن مباحث
البسائط شرع في مباحث المركبات مقدما منها ما لا مزاج له لكونه اشبه بالبسائط
مرتبة على ما تحكما وكيفية وجواز اقتصاره على قسمين او ثلثة ولهذا
البحث بفصل بما ذكره في فصل البسائط وهو ثلثة اقسام لان حدوثه
اما فوق الارض اي في الهواء او على وجه الارض او في الارض ومن الاول
ما يتكون من البخار وهو [illegible] من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل

من الرطب جزء هوائي ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية [illegible] فلا
جزء هوائي هي الدخان والبخار [illegible] قد يلطف بتحليل الحرارة اجزائه المائية
فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء وهي الهواء الطرف الذي
يجاوره [illegible] الارض والماء لم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة فيتكاثف
فيجتمع سحابا ويتقاطر وينزل مطرا ان لم يصبه برد شديد او ينزل ثلجا ان اصابه
برد شديد يجمده قبل ان يتشكل بشكل القطرات اي ينزل بردا ان اصابه بعد تشكله
وقد لا يبلغها اي الطبقة الزمهريرية فيصير ضبابا ان كثر او ينزل صقيعا
[illegible] وتكاثف ببرد الليل جعل اي ينزل طلا ان لم يجمد فنسبة الصقيع الى الطل
نسبة الثلج الى المطر وقد يتصاعد مع البخار دخان الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف
البخار فينعقد سحابا فيحتبس الدخان في السحاب فان بقي الدخان على حرارته قصد
الصعود وان برد قصد النزول وكيف ما كان يمزق السحاب عند خروجه عنها عنيفا

يحصل من تمزيقه وخرقه اياه صاعقة او حصا بطاق مصاكته في الماصي
حركته ضربه ودفعه والمصاكة الصدمة الشديدة صوت هو الرعد وقد يشتعل
الدخان بالتسخين الحاصل بالتمزيق فيحصل نارا لطيفة تنطفي سريعا وهي البرق
او كثيفة لا تنطفي حتى تصل الى الارض وهي الصاعقة وقد تنقلب الادخنة
الكثيرة المتصاعدة بالبرد لتكسرها بالطبقة الزمهريرية فتنقل فتنزل نحو
الارض وهي الريح الباردة وقد لا تنكسر بها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع نحوها
التابعة لحركة الفلك وهي الريح الحارة وما شوهد فيها من الرياح من الاهوال
والاحوال كقلع الاشجار وتقليبها وغير ذلك فيشهد بانها ليست الا من فعل
المختار ومن الرياح ونحوها ما ذكروه لو ثبت بيان احتياجها بارادة الله تعالى عند
من يقول بالوسائط لا عندنا لاستنادنا الى الله تعالى ابتداء فلا ينقص وارتباطه
حقيقية بعد ما بيناه ودفع الفراغ من النوع الاول شرع في الثاني فقال

الطين

الطين اللزج الكثير اذا انعقد واستحكم انعقاده بطبخ بيابس حر عظيم تكون
تكون حجرا والطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة ولما خفي اجزائه
اجزائه الرخوة باستمرار الانهار والرياح وغير ذلك مكانه وتحصلت الجبال ثم لا يخفى
ان اختصاص بعض الاجزاء بالصلابة وبعضها بالرخاوة مع استواء نسبة الكل الى
الفلكيات التي تزعمون انها المعدات لها يقتضي سببا مخصصا هو الفاعل المختار وقد
نسخها اي الجبال بانها كاسن كساع يتبع عليها الثلوج والانداء التي تحصل
منها الابخرة التي هي مادة الغمام والسحب العيون فتكون المعادن والسحب والعيون
تكون بالتيمم او كالفرع من القسمين الاولين شرع في الثالث فقال اذا انشقت الارض
بابخرة وادخنة محتقنة فيها محاولة للخروج عن مكامنه عليها لكثافة وجه الارض
وكونه عليها كما او ضيقها جدا احدثت الزلازل لان ذلك انما يكون اذا تحركت
الابخرة والادخنة وحركت الارض وتلك الحركة تسمى زلزلة وقد يكون معها

الزلازل الحادثة بعنف الانشقاق نيران محرقة واصوات هائلة لشدة المصاكة
وقلما توجد الزلزلة في الارض الرخوة لسهولة الخروج والبلاد التي تكثر الزلازل فيها
اذا حفرت فيها آبار كثيرة قلت الزلزلة بها وربما ينقلب بعض البخار الذي في باطن
الارض البخار الحادث فيها ماء فيشق الارض لكثرة البخار المنقلب فيها ماء عيونا
جارية على التوالي لامتناع الخلاء فانه كلما خرج الماء انجذب الى موضعه هواء او بخار
آخر يبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع او
ان لم يكن للابخرة المنقلبة مدد يضطر الى كشف عنه وذلك اذا لم يكن البخار
كثيرا بحيث يشق الارض وهي الآبار والقنوات بحسب مصادفة المدد وقد ان
وقد يكون سبب العيون والآبار والقنوات مياه الامطار والثلوج لانا نجدها
تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها فصل في المركبات التي لها مزاج وتمامه
وفيه بيان حقيقة المزاج اذا اجتمعت العناصر الاربعة لان حدوث الكيفية

الكيفية المتوسطة المتشابهة لا يتم الا بعد تفتت الاربعة الى الاجزاء الصغيرة جدا لان الامتزاج
انما يكون بطريق الاختلاط بتكثر السطوح الماس بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغيرها
فكلما تصغر الاجزاء كثر كان المزاج اتم فتفاعلت تلك العناصر بقواها اي بكيفياتها
بعضها في بعض بحيث قوي لكل نائبة في التغيير فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع
الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة بمعنى ان تزول مرتبة تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى
اضعف منها حدث حينئذ كيفية متوسطة بين الاربع بمعنى ان تكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها متشابهة في الكل بان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج
مثل الحاصل في الجزء الآخر بحيث يكون هيئة وحدانية من غير تفاوت سوى المحل وتسمى
بالمزاج وهو اما معتدل واما خارج فان كان من قوى متساوية المقادير شدة وضعفا
فمعتدل وان تساوى مقادير القوى لا يستلزم تساوي المقادير للعناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا
في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس مثلا جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء الاكثر منه

كذلك فخارج عن الاعتدال اما بكيفية واحدة من الكيفيات الاربع او بكيفيتين متضا

دتين واما من ثلث كيفيات او اربع فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادين لان

الخارج بكيفية الحرارة مثلا معناه ان تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة تستلزم

ذلك فينحصر الخارج في ثمانية اقسام لان الخارج بكيفية اربعة اقسام بحسب الكيفيات الاربع

وبكيفيتين غير متضادتين ايضا كذلك اما الحرارة واليبوسة او البرودة والرطوبة او الحرارة

والرطوبة او اليبوسة والبرودة وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي

ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله من الكميات والكيفيات اي كما ان للعناصر

وكيفياتها مثلا شان الارنب الخوف والجبن وشان الاسد الجرأة والاقدام فيليق

بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة والمعتدل بالمعنى الاول من الاعتدال بمعنى

الثاني ويقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني من المعتدل الفقهي

ويقال له المعتدل الطبي نوعا كان ذلك الممتزج او صنفا او شخصا او عضوا والكل من هذه

الا

الاربعة يعتبر بحسب الخارج عنه فيعتبر النوع بالنسبة الى ساير الانواع والصنف الى

ساير الاصناف من ذلك النوع والشخص الى ساير الاشخاص من ذلك الصنف والعضو

الى ساير الاعضاء من ذلك البدن او بحسب الداخل فيه فالنوع بالقياس الى ما له من الا

صناف والاشخاص والصنف الى ما له من الاشخاص والشخص الى ما يعرض له من الاحوال

وكذا العضو وبالتفصيل ان لكل نوع من المركبات المزاجية مزاجا لا يمكن ان يوجد

متلبسا بالصورة النوعية بدونه وليس ذلك المزاج على حد واحد والا لكان جميع افراد النوع كالانسان

الواحد متوافقة في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة

والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن

ذلك النوع فهو اعتدال النوعي واعتداله بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه وله

ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض هو ارجحية حاق وسطه هو اليق الامزجة الوا

قعة في ذلك العرض وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به واجود

وذلك يعتدل النوعي بالنسبة إلى ما في خارجه من صنف وشخص لا لأنه حاصلا
للأعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع ولا يكون حاصلا للآخر أعدل
حالاته وكذا الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس إلى الخارج هو ما يكون
لائقا بصنف من نوع مقيسا إلى سائر أصنافه وله عرض ذو طرفين هو
أقل من العرض النوعي إذ هو بعض منه وإذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف باقيا
له الأعدل هو المزاج الذي يقع في حاق وسط هذا العرض وهو الذي الأفرق إلى أعدل
فيما بين طرفيه إذ به يكون الواحد فيما طلب الأطر ولا يكون حاصلا إلا لأعدل
شخص منه في أعدل حالاته سواء كان هذا الصنف أعدل الأصناف أو لا
والاعتدال الشخصي بالنسبة إلى الخارج هو الذي يحتاج إليه الشخص في بقائه موجودا
سليما وهو اللائق به مقيسا إلى سائر الأشخاص من صنفه وله أيضا
عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة إلى الداخل هو ما يكون به الشخص على

على أجود حالاته والاعتدال العضوي مقيسا إلى الخارج ما يتعلق به وجود العضو
سالما وهو اللائق به دون أمزجة سائر الأعضاء وله أيضا عرض إلا أنه
ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا إلى الداخل هو الذي ينبغي له حتى يكون على أحسن
أحواله ثم اتفقوا على أن أعدل الأنواع أقربهم بحسب المزاج إلى الاعتدال
الحقيقي نوع الإنسان لأنه متعلق النفس الناطقة التي هي أشرف فلا بد
أن يكون هو أشرف أي أقرب إلى الوحدة وأبعد من الكثرة حتى يكون بالأحرى
أنسب فيكون بإفاضة الكمال أجدر واختلفوا في أعدل الأصناف بالنظر
إلى الأوضاع العلوية فقال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه أحوالهم
من الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم أبدا فينكسر سورة كل واحدة من
هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالأخرى فيكون مزاجهم أقرب إلى
الاعتدال الحقيقي وكثير من المتأخرين على أنهم سكان الإقليم الرابع

فاعدل الاصناف لبقاع خط [illegible] لعلى [illegible] الاقليم الرابع عند الاكثرين

صنفهم لانهم احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل

ذلك يتبع المزاج واعتداله واعدل الاشخاص اعدل شخص من اعدل

صنف واما اعدل الاعضاء فعندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة

سيما الذي للسبابة لانها الحاكم في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون

متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ثم انواع المتمزج ثلثة لانه ان تحقق فيه

مبدأ التغذية والتنمية فاما ان يتحقق مبدأ الحس والحركة الارادية معه وهو الحيوان

او لا مع تحقق مبدأ الحس والحركة فهو النبات والا يتحقق فيه مبدأ التغذية

والتنمية فالمعدن وانما اعتبر تحقق المبدأ المذكور اذ لا قطع بعدمه في النبات

وجمع ذهب بل بنوا على الشعور والارادة للنبات لامارات مثل ميل عروق

الاشجار المتوجهة الى الماء واعضائها من جانبها لو انحنى الى الفضاء وهو في المعدن

اما ان انطباع الانطراق اي كونه قابلا للضرب بالمطرقة بحيث لا ينكسر ولا ينفرق كالا

جساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني

وقيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه المرايا او مع انطباع الاشتعال كالكبريت او لا

بدونهما اي الانطراق والاشتعال كالزاج والملح واما عنهما فاما المفرط الرطوبة كالزيبق

او المفرط اليبوسة كالياقوت والبلور والزبرجد ونحو ذلك وبعد المعدن في

مرتبة النبات ومنها ما ادنى الى الاعلى فقارب النبات لاتصافه بزيادة

استعداد لا توجد في المعدن فوق ان الاحتياج الى فيض طبيعية تميز بها ابتاع

ان الطبيعة مجلى ما يفعل بغير ارادة منها القوة الغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص

مدة حياته تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي بدل ما يتحلل منه وتخدمها اربع

الاول الجاذبة التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء والثانية الماسكة التي تمسك

الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة والثالثة الهاضمة التي تعد الغذاء

لان يصير بالفعل جزء العضو والرابعة الدافعة التي تدفع الغذاء الغير المشابه لكن بعد

عضو المغتذي فتدفع الفضل الغير الملائم لعضو لو لا دفعها اياه لم يخلو شيء من الاعضاء

عن اخلاط الفضول واما الهضم الذي هو فعل الهاضم يعني للهضم مراتب اربع

اوليها في المعدة وابتداؤها في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة ثم في الكبد ثم في العروق

ثم في الاعضاء وهذه الثلثة الباقية وما مر من القوى الطبيعية كما مر في القياس

التمهيد لان فعل القوة هو الانماء والنامي انما هو الجسم وتابع للازدياد وبالجملة

هي القوة التي تدخل الغذاء المهيأ في اجزاء الجسم فتضمه اليها فتزيد في اقطاره الثلثة

الطول والعرض والعمق بنسبة طبيعية اي نسبة تقتضيها طبيعة الشخص الذي له تلك

القوى الى غاية النشو فيخرج الى تمام فانه لكل النسبة الطبيعية وكمن لا انه قد

يكون بعد كمال النشو كالورم واما الاحتياج الى تلك القوة لتكميل الشخص ووصوله الى

كماله وصفا القوة المولدة التي يحتاج اليها لبقاء النوع وهي قوة تحصل من الغذاء

بعد

بعد الهضم التام ما يصلح ان يكون مبدءا ومادة لشخص آخر من نوع المغتذي

وتفصله الى ما يصلح مبدءا الى اجزاء مختلفة وتفيده هيئات اللائقة به والمحققون

على ان هذه الافعال الثلثة مستندة الى قوى ثلث والمولدة اسم للقوى الثلث

وقد يسند الى هذا الفعل الاخير الى قوة اخرى تسمى مصورة فتختص المولدة با

لتحصيل والتفصيل ثم انهم اضطربوا في ان تعد هذه القوى الطبيعية كلها بالذات

او بمحض الحيثيات والاعتبارات وما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون الا واحدا

فانما هو في الواحد من جميع الجهات واضطربوا ايضا في ان الجامع للاجزاء والحافظ

لها الى انتهاء الشخص ما ذا فقيل الجامع لاجزاء النطفة نفس الام ثم انه يبقى

ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول النفس ثم بعد حدوثها

تصير حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقيل الجامع

للاجزاء نفسا الوالدين والحافظ لها الى الارضاع اولا القوة المصورة

لبدن الجنين بقوة الناطقة وتحيرت في كيفية صدور الافعال المتقنة المحكمة

على النظام المخصوص وكيفية صدور الصور العجيبة والاشكال الغريبة والالوان

المختلفة التي تشاهد في انواع النبات عن القوى الطبيعية التي هي اعراض

قائمة بالاجسام لا شعور لها بقدرة وارادة وعلم وانما اسند الى الخالق

الحكيم الخبير ثم انه اراد بيان خواص الحيوان فقال وتختص الحيوان بقوى نفسانية

تنسب الى النفس الحيوانية او الناطقة لكون تلك القوى في الانسان الكامل

الحيوانات مدركة ومحركة احتيج اليها لطلب النافع ودفع الضار لان ذلك

بادراكها والافتقار على الحركة الى النافع وعن الضار فالمدركة قدمها على المحركة

لكون الحركة تابعة للارادة التابعة للادراك اما الحواس الظاهرة باعتبار حالها

كما ان الباطنة لان الكلام في القوى المشتركة والقوة النطقية المدركة

للكليات مختصة بالانسان وقدم الظاهرة لظهورها وكونها متفقا عليها فمن

فمن الظاهرة قوة اللمس وهي سارية في جميع البدن بها يدرك

فكانه قيل ما يحتاج اليه الشيء الممكن في وجوده فلا يعتبر في جانب العلة لانما هو معتبر في المحتاج لا يعتبر في المحتاج اليه وما اورد عليه من اعتباره في جانب المعلول لا يقتضي عدم اعتباره في جانب العلة كالعلة المادية والصورية نعم هذا مثل ما صرح بان المعلول في المركب حقيقة هو التركيب والتاليف بين المادية والصورية كما نص عليه في الاشارات فلا تكونان معتبرين في جانب المعلول قيل ان تشبث بالتاثير والاحتياج والوجود والكلام الدال على الماهية التي هي نفس الوجود الخاص والوجود السابق ونحوه فذكر انه ليس شيء منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينتزعها العقل من انتساب وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بانه ممكن فاحتاج فاثر فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد فانما هي في ملاحظة العقلية وليس في الخارج الا المعلول الممكن او العلة الموجبة لوجوده فتفرعها دقيق وانما رفع المانع فان اريد به عدم المانع في نفس الامر فيجوز ان لا يكون فيه وان اريد به المانع الفرضي فانما يستلزم التركيب الفرضي لا في نفس الامر بعيد الحكيم

(التركيب ابن الموضع ذلك)

اما لانفصاله بهذه لكونها ... فتكون داخلة في العلة التي فرضت بسيطة فلا تكون بسيطة ... كما يعتبر ان ... في جانب العلة كذلك يعتبر ان في جانب المعلول ... ينبغي ان يحمل التركيب والتاليف موجود في حقيقة لا اعتبارية والا فلا يكونان معلولين

فمن الظاهرة قوة اللمس وهي سارية في جميع البدن بها تدرك

الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والملاسة والخشونة وغير

ذلك واحتياج الحيوان اليها اكثر من غيرها ولذلك

كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس

ومنها قوة الذوق وهي تالية للمس في المنفعة حيث يفعل به

ليقوم البدن وهو اختيار الغذاء ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة

وهي قوة منبثة اي منتشرة مرتبة اذ انتشر في العصب المفروش على جرم اللسان

بها يدرك الطعوم ولا بد من الرطوبة العذبة اي الخالية في نفسها

عن الطعوم كلها ومنها قوة الشم وهي قوة في الزائدتين في مقدم الدماغ

الشبيهتين بحلمتي الثدي بها يدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها الاقرب

فالاقرب الى ما لها من محل هذه القوة فتدركها الا بانفصال

لبدن الجنين اي النفس الناطقة وتحريكه كيفية صدور الافعال المتقنة المحكمة

الاجزاء عن ذي الرائحة كما زعم البعض وذلك لان المسك القليل

يعطر المواضع ويدوم ذلك من غير تغير ولا نقصان في وزنه واحتج الى

بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وتنشرها والبرودة

تخفيها فتنقص بالتحليل او في الاذابة وعن الشم والثاني ان الكيفيات

تحلل بكثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا

ذبولها من وصول النفس وكثرة اللمس ومنها قوة السمع وهي

قوة مودعة في عصب باطن الصماخ يدرك بها الاصوات لوصول

الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب ومنها قوة البصر وهي

قوة مودعة في التجويف الذي في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين

تنبتان من مقدم الدماغ المتقاربتين الى التلاقي المفترقتين بعد التلاقي

الى ان تتأديا الى العينين فتنفذ اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى اليسرى وقيل بالعكس

يدرك

بل ركب بالالوان والاضواء اولا وبان انتقش سطحها سائر المبصرات

اما بالانطباع اي انطباع صورة المرئي في العين او بخروج الشعاع من العين

على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المبصر وللقائل بالانطباع

وخروج الشعاع امارات فللاول منها ان العين جسم صيقل رطب نوراني فاذا قوبل

العين برائي الظاهر اذا حك المنتشر من النوم عليه وكل جسم كذلك اذا قابله

كثيف ملون انطبع شبحه فيه فان انطباع الشبح في القابل المقابل ضروري

كالمرآة وهذا انما يفيد انطباع الشبح في العين لا انه الابصار به ولانه

اذا ساق الحواس انا يلتذ بان يابتها المحسوس لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس

فكذا الابصار ويحتج بانه تمثيل بلا جامع ولانه ان صورة الشمس قد تبقى

زمانا في عيني من اطال النظر اليها ثم اعرض عنها فلذلك الا للانطباع ورد بانه

بان صورة المرئي باقية في الحس المشترك كما يأتي لا في الباصرة وللثاني اي الخروج

الرؤية بخروج الشعاع ان الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع فان من قل شعاع

بصره كان ادراكه للقريب اصح منه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع

بصره كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده قوة وصفاء

ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال قلنا لو كان الشعاع طريق الرؤية

فلما كان اكثر كانت الرؤية اصح فالرؤية الحاصلة بالحركة لا تكون لا تكون

لا تكون سببا لاصحية الرؤية بل تنافيها ولم لا يجوز ان يكون لعلة اخرى انفصال

النور عن العين واشتراقه على الانف والذي شاهد عند تغميض العين الى السراج

خطوط شعاعية اتصلت بين العين والسراج قلنا هذا انما يكون امارة على

وجود الشعاع ولا يفيد ان الابصار انما يكون بذلك كيف ولو كان كذلك

لوجب ان لا يرى المرئي الابعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وليس

كذلك لانا كما فتحنا العين ابصرناه بلا تفاوت في القريب والبعيد وعندنا

الرؤية

---

الرؤية بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين ولا تشترط بشيء وما يقال هو الفلاسفة وبعض

المعتزلة انه يشترط في صحة الابصار بعد سلامة الحاسة وبعد الفصل الى الامام

وحضور المبصر عند الرائي كونه اي المبصر كثيفا ما نعا من نفوذ الشعاع فيه والمراد ان

يكون له حظ من الكثافة وان لو كان له لطافة ما الى زجاج فان غلبة اللطافة تحجبه

عن الابصار والكثافة بحيث يمنع شيئا مضيئا اي من ذاته او من غيره مقابلا

للرائي او في حكمه كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة بلا حجاب بين الرائي والمرئي

ولا افراط قرب فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ولا افراط بعد

يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وحسب عظم المرئي وصغره واشراق لونه وكدورته

ولا افراط صغر وكل سبب شرط للرؤية فانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء

شيء من تلك الشرائط ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى الرؤية بدون هذه الشرائط

وعدم الوقوع لا يدل على الامتناع ولكن ادعى ان وجوب الرؤية عند تحقق

ملكة الشرائط صعوبة ان يكون مع تحقق هذه الشرائط ان لا يخلق الله تعالى الوجود فيها

اوليائه من اعدائه في مواطن كثيرة كما ذكر في شرح المقاصد منهم من قال الشرائط هذه

الشرائط انما هي عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص اي في الباصرة على هذا

القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الآخرة هذا ومن الحواس الباطنة الثابتة بالدليل

الحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة التي تجيء لها من نفسه

ادراكها ان تعلقها بما يخصها من الآلات بالنافذ [illegible] طرق الحواس الظاهرة بل لاجل الحكم

بالبعض من المحسوسات بالحواس الظاهرة على البعض ايجابا او سلبا لان الحاكم بان هذا الملون هو هذا

الملون فان الحاكم بالحكم لا بد ان يحضر عنده الطرفان حتى يحكم [illegible] بينهما وليس

شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل قلنا ان

مدرك الجزئيات عندهم ليس الا القوى الجسمانية كما يأتي لكن يرد عليهم صحة الحكم بان زيدا

مع انه لا يكفي للقوى الجسمانية ادراك الكليات فالمدرك للجزئي هو مدرك الكلي والا لبطل

ان الحاكم لا بد انه يحضر عنده الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات

فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صور هذه المحسوسات حتى يتصور عنده معانيها

قلنا الحصر ممنوع لعدم الايجاب ان يكون باحاطة على جهة [illegible] للا مشاهدة

النائم والمريض على حسب مشاهدة الامور التي صورة ما ليس بموجود في الخارج والآثار

كل سليم الحس فهي في مدرك جسماني لان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس حسا

ظاهرا لتعطلها في النوم ولان الحس ربما كان معوضا عن العين فوجب ان يكون حسا

باطنا ولا يخفى ان فيه بحث لم لا يجوز ان يكون مشاهدة القطرة النازلة خطا مستقيما

الشعلة الجوالة دائرة بسبب دائرة وليس في الخارج من القوى المدركة [illegible]

وليس الباصرة لانها انما تدرك المقابل وحيث هي حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه

فيلزم ان يكون هناك آخر محل في قوة اخرى سوى الباصرة وليست النفس لاستحالة كونها محلا

للمقدار فهي حينئذ قوة جسمانية باطنة وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الارتسام في الباصرة

وقولكم انها الة المدرك الكلي الاصيث هو م اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد

الكلم لا يجوز ان ينطبع فيها صورة الجسم في حيز وقبل انمحائها عنها ينطبع فيها صورة

في حيز اخر واذا اجتمعت الصورتان فيها شعرت بهما معا على انهما صورتا واحدة لشيء

واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة وايضا ربما ما لم يعقل في النفس انما يتخيل

اذا كاملا الصلاة فيها كحلول الاعراض في محالها وهو م ومنها الخيال وهي القوة التي

تحفظ صور المحسوسات المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة واحتيج

الى الحفظ لحفظ النظام فانا اذا ابصرنا شيئا ثانيا نعرف انه هو المبصر اولا لما

حصل التمييز بين الفائت والناجح بل لئلا ارتسمت صور المحسوسات في الحس المشترك لا متعلق

باللطيف بحيث يحتاج الى احتجاج بل لانه كذلك [illegible] سهو الاستحفاظ

بانه النقطات كما في الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يتحصن بها الحس المشترك

من جهة ما لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا تكون حفظ الا

الا في الحس المشترك ولتلك الحفظ والادراك بالبقاء النفس حاله هو ليس يعد في يكون الفرق

بين المشاهدة والتخيل ما ثبت الى الحفظ عند غيبة الحواس الظاهرة والغيبة عنها ومنها الوهم

وهي القوة التي بها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات المحسوسة والمعاني لا بالا

بالحواس الظاهرة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية

تدركها السخلة من امها فتميل اليها فتكون تلك المعاني جزئية دليل على مغايرة القوة

المدركة لها للنفس بناء على انها لا تدرك الجزئيات مع وجود ادراك المعاني في الحيوان العجم

كما مر ومنها الحافظة لاحكام الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرها ان قوة الشيء

غير قوة الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور ويسمى ذاكرة اذ بها التذكر اي

ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومنها المتصرفة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني

الجزئية المنتزعة منها وتصرفها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي راسين

وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وتعمل العقل صدقا

وبالعكس بهذه القوى تسمى باعتبار استعمال العقل وحده ومع الوهم اياها مفكرة
وباعتبار استعمال الوهم من غير تصرف عقلي متخيلة بان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور
الحسية مع انه غير مدرك لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس
الى كل منها ما ارتسم في الاخر والوهم سلطان تلك القوى فله تصرف فيها لكنها او استعمال ما
هو المترقي بالة انسلط على مدركات العاقلة فينازعها ويحكم عليها بخلاف حكمها للقوة
العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فخفافي اعطيها والحس المشترك مقدم
البطن الاول من الدماغ والخيال مؤخره وللمخيلة البطن الاوسط منه وللوهم مقدم
البطن الاخير منه وللحافظة مؤخره وانما علم ذلك بسبب الاختلاف للحال باختلاف
المحال المذكورة فانه اذا تطرق آفة الى محل منها اختل فعل القوة المختصة به دون غيرها
فلولا الاختصاص لما كان كذلك وبعد الفراغ من المدركة شرع في المحركة والمراد بها
ما من الفاعلة للحركة والباعثة عليها لكان المدركة لكي يكون بالادراك مساوية

كانت

كانت مدركة او معينة في الادراك بل آلة لذلك قوله منها فوق تحريكه وهي اما
تبعث على جلب المنافع او دفع المضار وتسمى الاولى الباعثة على طلب المنافع شهوية و
الثانية الباعثة على دفع المضار غضبية ومنها فاعلة تمد الاعصاب وتقبضها
الاعضاء الى جهة مبدئها كما في القبض اليد مثلا او تمد بها او تقرب الى الاطراف
جهة الى مبدئها كما في البسط واما مقال الحركات وفيها ابحاث تبحث الاولى في النفس
وتسمى الفلكية وان انفتانهم اشتق للافلاك انهم نفوسا مجردة لتعقل الكليات
وتتجي الجزئيات كالانسان وقد تطلق النفس على مبدأ آثار النبات
او الحيوان وتسمى نفسا نباتية او حيوانية ثم اعلم انه اختلفت الكلمة في نفس الانسان
والمعتمد من رأي المتكلمين ان نفس الانسانية جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه البدن
لطيف حي لذاته بخلاف البدن فانه حي بالعرض سار في البدن سريان الماء في الورد
والنار في الفحم لا يتحلل ولا يتبدل في ذاته وبقاؤه في البدن حياة وانتقاله عنه الى عالم الارواح موت

او الاجزاء الاصلية التي لا تعدم الحيوة بانعدامها الباقية من اول العمر الى آخره كما ذهب اليه

كثير منهم والمعتزلة ومن رأى الفلاسفة وبعض المتكلمين انها جوهر مجرد في ذاته تتصرف

في البدن لنا في اثبات انها جسم وجوه احدها ان المدرك للكليات هو النفس بعينه المدرك

للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا زيد انسان والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما

ومدرك الجزئي ما هو الجسم الحسي لانا نعلم بالضرورة انا اذا لمسنا النار كالذي

الى ما هو الآلة ولا يمتنع الاقتسام للحيوانات العجم ادراك الجزئيات مع الاتفاق على

عدم اثبات النفس المجردة لها وقيل بان المدرك هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات

بواسطة العضو فعنه لا يلزم اما اثبات المجردة للحيوانات واما جعل احساسنا للقوى

والاعضاء واحساس الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم الفارق والثاني ان كل

واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف بأوصاف الجسم

كالقيام والقعود والاكل والشرب وغير ذلك من خواص الاجسام فيرد بان يشار اليه بانا

وانه

بأنه كما هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن ايضا لشدة ما بينهما من التعلق

الثالث من الوجوه ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز ان ينتقل من بدن الى آخر فلا

يصح ان يقطع بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى

الابدان على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه الا تلك النفس الخاصة فيجب ان تتعلق

بالحاصل بما عنده الخاص الرابع ظواهر النصوص من الكتاب والسنة الدالة على انها

تبقى بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وكونها في حواصل

الطير ونحو ذلك على طريق التمثيل احتج القائلون بتجردها بوجوه احدها انها

تعقل ذاتها وتعقل ما ليس بمادي كالجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها

في الخارج واذا تعقلناها فنحكم بانه موجود او ليس بموجود مع امتناع حلول صورة المجرد

في الماديات وكذا ما لا يكون بذي وضع ومقدار كالمعاني الكلية سواء كانت للماديات فانها يمتنع

اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك عنه ما

في الخارج والآن تكون كلية ومتناولة للأشياء الكثيرة ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما كانت عاقلة

للكليات لأن الحلول في المادي يستلزم الاختصاص بشيء من المقادير والأوضاع وما لا يكون

بقابل للانفكاك كالوحدة والنقطة وانتفاء الحال يستلزم انتفاء المحل فلو لم تكن النفس

مجردة لم تكن عاقلة لذلك والجواب انه مبني ذلك على مقدمات غير مسلمة منها ان تعقل الشيء

بحلول صورته في العاقل لم لا يجوز ان يكون بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس

لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة لم لا يجوز ان تكون وحدها منقسمة كالحال الذي لا يتجزأ ومنها ان

الشيء اذا كان مجردا كان صورته الادراكية مجردة يمتنع حلولها في المادي ومنها ان الحال في المحل

مقدار وشكل ووضع معين يجب ان يكون متصفا بها لم لا يجوز ان يكون كالحركة للجسم الذي

هو الابيض ولا يتصف بالبياض ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانفكاك لا يصح ان يتراخى

في العاقل كذلك الثاني ان النفس متصفة بصفة لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك

مجرد بيان الصغرى انها تقوى على ادراك والادراكات ولا تضعف بكثرة الافعال والا

والادراكات بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا تضعف ايضا بضعف الآلات

ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك ويشهد بذلك التجربة ورد بجواز ان يكون العاقل مخالفا

بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع مادية الثالث من وجوه تجردها ان القوة العاقلة لو كانت

جسمانية لكانت في جميع البدن او بعض اعضائه لكانت اما عاقلة لذلك الجسم دائما او غير عاقلة

له والثاني اما ان يكون في تعقله محتاجا الى حصول صورته عندها اولا فان كفى في تعقله عضوه

بنفسه عندها لم ينقطع تعقله لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة والا يكفي في تعقله عضوه

بنفسه بل يتوقف على حصول صورة منتزعة منه مطابقة للصورة الخارجية لم يحصل تعقله

لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد واجتماعهما في مادة واحدة لأن الاشياء المتحدة

الماهية يمتنع تمايزها من غير تمايز المواد وعلى تقدير كون العاقلة في جسم اجتمعت

الصورتان الخارجية لذلك الجسم والتي حصلت له بالتعقل فيه بخلاف ما اذا كانت النفس

مجردة فان الخارجية في الجسم الحاصلة له بالتعقل في النفس فيرد بالانتزاع الاجتماع

لان قيام الصورة الاصلية بمادة الجسم وقيام المنتزعة بالجسم نفسه لو سلم فانما يمتنع لاجتماع

فرضيه ارتفاع التمايز والاضينان ههنا باق لان احدى الصورتين موجودة بالوجود العيني

والاخرى بالوجود العقلي على انا لا نم انه لا بد في الادراك من الصورة العقلية لاحتمال

ان يكون بمجرد اضافة بين العاقل والصورة الخارجية ولا احتياج الى انتزاع الصور العقلية

بل الحق انه يكفي تلك الاضافة ثم النفوس متماثلة اي متحدة في تمام الماهية وقيل لانه على

القوة زمانا ما وكذا الاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بالتجرد فقد

ذهب جمع منهم الى انها متماثلة متحدة الماهية لوصفها بالجوهر المجرد المتعلق بالبدن وتمام

الماهية ورد بان مجرد الحمل لا يقتضي واحد لا يوجب وحدة النوعية اذ يمكن ان الجنس

كذلك لكون لنا الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة وقيل انها متماثلة بالماهية بمعنى انها

جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا

بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان منها بالحقيقة ثم تعلقها قال كما صرح الكل انه لم

عن

البرهان الاختلاف لوازمها مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاء وغير ذلك وتحقيق الاقرب [illegible]

اختلاف الملكة ويحتمل ان يكون ذلك لاختلاف الامزجة عليها واتفقوا على ان النفس [illegible]

ثم المتعاقب فقد استدل بذلك على قدمها لانها لو كانت حادثة لم تكن ابدية لان كل حادث قابل

للفساد ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبوله الفساد ينافي الابدية لانتفائها ودوام الوجود فيما يستقبل

بل انها ابدية اما بالمعنى اللاحق فتقتضي [illegible] ولا انتهاء لدوام الوجود [illegible]

[illegible] باستغنائها عن المحل لانها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لان كل حادث مسبوق

بالمادة وبمنع الملازمة لان كل حادث مسبوق [illegible] لا يقتضي لزوم

مادة حاملة اليه بل محلها وتعلقها [illegible] تجرده في ذاته [illegible]

بانه على تقدير [illegible] نقطع [illegible] خلافا لما عليه [illegible]

لانها اما متعلقة [illegible] بلزوم ان لا تعلق لوجود وبان

الى الاول لانها متعلقة لا [illegible] الا واحد او [illegible] فاما ان يكون [illegible] كانت فلا تعقل [illegible]

والحق ان في الازل امتنع تعددها بعد تعلقها بالابدان لان امتيازها اما بالنوع او بالانفصال المختص بالمقدار

فلا تتحقق عدمها وبابطال النفس الاولى والعقل القديم وحدوث كثيرة قبل الابدان الغير القديم

مع ان الكل اتفقوا على حدوث النفس المتعلقة بالابدان لكن لما لزم في تكثر الانفس اليهم ولا

الا كما لا تعدد تنوع الا بالماهية او بالماهية الى لوازمها يتنافى كما ذكرنا وقد وضحنا ان الوحدة

محل لها كالشمس للشعور بنوعها مثل الذي ان دل ذلك انما يتصور بعد المادة ليكون الا محالة

مغاير لتلك فتعليل التمايز بها دون تمايزها بالعوارض انما يتصور بان يكون قبل البدن

بدن لان اختلاف العوارض انما هو باختلاف المواد فان تعدد افراد النوع الواحد علامة عليه والا

المتقدم ومادة النفس هي كالبدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر وهلم جرا وهذا

يستلزم التناسخ وانتقالها من بدن الى آخر وقيل انها تقدم الجسم المتعلق بها لا الابدان

وبطلانها ظاهر لانه يلزم ان كل نفس تعلم بالضرورة انها ليست في هذا البدن نفس اخرى تدبره

وانه ليس لنا بين تصرفها في بدن آخر تعلقها مع الابدان الى كمال قطعا النفس البدن واحد

الا

الانفس واحدة والتعلق نفس واحدة الانفس واحدة اما على سبيل الاجتماع

فقط واما على التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلانها لو تعلقت قبل

البدن ببدن آخر انتقلت منه اليه لتذكرت بعض احوال الانفس المحفوظة وعلم

والتذكر من الصفات اللازمة لجوهرها الذي لا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم

باطل واعترض بمنع الملازمة وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن

المنتقل منه شرطا والا استغرق في تدبير الآخر المنتقل اليه فانقطع

او طول الزمان منسيا وايضا لو تعلقت قبل ذلك ببدن آخر وانتقلت منه اليه

لاجتمعت في البدن نفسان منتقلة وحادثة لان تمام المزاج للبدن المستعد

اليه وحصول الاستعداد يقتضي حدوث النفس الآخر من المبدأ الفياض لعموم الفيض

واعترض بان ذلك مبني على حدوث النفس وعلى كون الفاعل موجبا بالاختيار

او على كون المزاج مع الفاعل تمام العلة لامتناع ...

مقدماتها ... على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى اخر انسانی

ولا بد لان على انها لا تنتقل الى حيوان اخر من بهيمة او سبع او غير ذلك

على ما جوزه بعض التناسخية وسموه مسخا ولا الى نبات كما جوزه بعض اخر

منهم وسموه فسخا ولا الى الجماد على ما جوزه الاخر وسموه رسخا ... بعض الفلاسفة

كما ذكره المصنف في شرح المقاصد وعلى غاية التناسخية انه لو لم تتعلق بالبدن لكانت

معطلة ولا معطل في الوجود ... وان شان النفوس

و جبلت عليه الاستكمال و لا استكمال للنفس الا بالتعلق لان ذلك

شانها والا لكانت معطلة لا انفا ... كانت ... لكمال

والمحصل للعلوم الاسباب ويكفي في الاستكمال ... حصول الكمالات ...

الى البدن بخلاف العقل وما ثبت بالشرع من المسخ ...

لان المسخ هو ان يتبدل صورة ... بعد التفرق ... والتناسخ

يتعلق

يتعلق النفوس بعد مفارقتها الابدان بابدان اخر في الدنيا للتدبير والتصرف

والاستكمال وما يقال من ان النفوس الكاملة تنتقل الى عالم العقول والنفوس

المتوسطة تتعلق للاستكمال باجرام سماوية او اشباح مثالية متوسطة

بين عالم العقل والحس والنفوس الناقصة تتعلق بابدان حيوانات تناسبها

فيما اكتسبت من الاخلاق وفيما ملكت فيها من الهيئات معذبة بما يلقى

فيها من الهوان ولذا مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والمعجب بالطاوس

والشرير ... متدرجة في ذلك بحسب الانواع والاشخاص الى ان تترك

بدنا الى بدن واذ في تلك الهيئات المناسبة مثلا يتعلق نفس الحريص

من الخنزير الى ما دونه في ذلك الى ان تتخلص ... حكاية

لا يدل عليه دليل لان النفوس سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها

اثر القادر المختار والثابت بالشرع ... وافقه ... على ذلك بناء على استنادها

الى القديم مستقلا لا يكون ازلية وما ثبت قدمه امتنع عدمه او لم تعد بل الحادث
كالمزاج فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط في الحدوث دون البقاء
وعليه منع ظاهر مبني على ان قوة الفناء والفساد بمعنى
امكان الاستعدادي تفتقر الى محل والنفس جوهر بسيط مجرد
للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون فيه معا لقوة الفناء لان القابل
يبقى مع المقبول فيلزم ان يكون الشيء بالفعل باقيا مع الفناء
واما قوة بالامكان الاستعدادي بل بمعنى الامكان الذاتي لا يقتضي وجود محل
فصل لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على
وجه كونها جزئيات ففي بعضها ايضا النفس لانها الحاكمة بها وعليها لان مناط الادراك واحد
بقولنا انا وهو معنى النفس فحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان وانه ليس بفرس
وان هذا الضاحك هو هذا الكاتب الى غير ذلك من الاحكام المبنية على الكلي والجزئي او بين الجزئيات
والله اعلم

والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما والان كلا النفس نعلم بالضرورة ان لها السمع والابصار
وان كان انما يستعمل الالات وهذا ادراك الجزئيات وبعضها كالفلاسفة الحواس للقطع بان
الابصار للباصرة وان السمع للسامعة والذوق للذائقة والشم للشامة واللمس
للامسة ان افتقار الباصرة الة لها للابصار وكذا الذوق بالتجربة فلم لا يكون
مدرك الجزئيات الحواس لكان الامر كذلك وللقطع بان ما يمتنع ارتسام المجرد
من اشياء ذات اوضاع ومقادير كبيرا اما بتخيل فلا يكون مدركه النفس المجردة وكذا
بانها اي النفس لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالالات كما صرح به المتأخرون ورفع
النزاع ان المدرك لها هو النفس والحواس الالات يقتضي ان لا يبقى ادراك الجزئيات
عند فقد الالات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط والشرع يعم خلاف ذلك فانها
تدرك الجزئيات وانه فقدت الحواس مع ان صورة الجزئي يمتنع ان يكون حاصلة
في النفس المجردة فيلزم ارتسام ذي وضع ومقدار في المجرد عنهما او لا بد ان يكون في الالة

فقد ظهر بما حققنا انه لا حاجة في حصر النفس نسبتها اليها وانها ان كانت مخصوصة
فلا يمكن ذلك الا في ادراك الكليات من غير افتقار الى الصورة فتأمل فيما مر من بيان قوى
النفس لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغير والفعل كما مر كذلك يطلق على مبدأ التغير
والانفعال اذا عرفت هذا فاعلم ان قوة النفس باعتبار كونها مبدأ لتغيرها وهي
تأثرها من المبدأ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وكذا لها ان
مراتب اربع الاولى العقل الهيولاني الذي شأنه الاستعداد المحض للادراكات
من غير حصول شيء منها بالفعل سميت بالهيولاني لكون تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها
عن الصور القابلة لها والمرتبة الثانية العقل بالملكة الذي له استعداد تحصيل
النظريات بحصول الضروريات سميت بالملكة لانها حصل لها بسبب تلك الضروريات
ملكة الانتقال الى النظريات ويختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما
بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والثالثة العقل بالفعل الذي له التمكن

من تحصيل النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
مع الالتفات سميت به لشدة قربه من الفعل والرابعة العقل المستفاد من العقل الفعال
الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل في الكمالات الذي هو حضور النظريات عنده مشاهدة
بحيث لا تغيب اصلا وباعتبار تأثيرها عطف على قوله باعتبار تأثرها في البدن للتكميل
اي تكميل جوهر البدن وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة
لها في تحصيل العلم والعمل تسمى عقلا عمليا وهي قوة الاستنباط بها يتمكن الانسان
من استنباط الصناعات والتصرف في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز
المصالح التي يجب الاتيان بها عن المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لانتظام
امر المعاش والمعاد ويتفرع على الاولى اي العقل النظري الحكمة النظرية وهي
معرفة الاشياء تصورا كانت او تصديقا كما هي عليه في نفس الامر فخرجت الجهليات المركبة
بقدر الطاقة البشرية وقيد به اما للاشعار بانه ليس المراد ان الحكمة معرفة جميع الاشياء

كما يشعر به الجمع المحلى باللام بل معرفتها بقدر ما علمه البشر فان معرفة الجميع متعسر في وسع

وأما الاشارة الى انه لا يلزم في كونه العرفي واصلة الى اعلى المراتب غير رتبتها حتى اليقين بل

بقدر الطاقة واصلة الى ذلك ام لا او بتفرع على الثاني العملي الحكمة العملية المفسرة بالعمل بالامور

على ما ينبغي على الوجه الذي يقتضيه العقل السليم كذلك اي بقدر الطاقة البشرية ولتضمينه

هنا كالتقييد بما سبق في شرح الحكمة على ما يشهد المنتهي به من خروج النفس من القوة الى الفعل

في كمالها العلمي علما وعملا لانه كما كثر الخلاف في شان الكمال ومنه لو الاشياء كما هي وفي الامور على

ما ينبغي الى الاقتداء ومن ذلك من بعث بالمعجزات الباهرة اعني ما هدى من الله تعالى فالحكمة

الحقيقية هي شرعية لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها عملا

على ما ذهب اليه اهل التحقيق ان الحكمة كما اشار اليها بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا

كثيرا هي الفقه ومن هاهنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا فلذا تنقسم الحكمة المفسرة بمعرفة

الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لان العلم اما متعلق بما يتعلق باختيارنا وقدرتنا

وغايتها

وغايتها العمل وتحصيل الخير ويسمى النظرية لمعرفة غير ذلك وغايتها ادراك الحق وكل منهما

ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلثة اقسام فالنظرية الالهي والرياضي والطبيعي لانها ان تعلقت

بامور الالهي وجودها من حيث التعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم الطبيعي او في وجوده لا التصور

فالرياضي كالبحث عن الخطوط والسطوح وغير ذلك مما يتعلق بالمادة ويفتقر اليها في الوجود

دون التصور وان كان من حيث عدم التعلق بها لا في الوجود ولا في التصور فالالهي ويسمى العلم

الاعلى وما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك والعملية الى علم تهذيب

الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدن فانها ان تعلقت باصلاح كل شخص بانفراده

فعلم تهذيب الاخلاق او تعلقت باصلاح اهل المنزل فعلم تدبير المنزل او باصلاح

اهل المدينة فعلم سياسة المدن ثم ان الخلق وهو ملكة يصدر من النفس بها افعال بلا روية

من يكتسب شيئا غير ان يتفكر فيه من حيث كان منقسما الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة

هي مبدأ لما هو نقصان والنفس الناطقة محتاج في تدبير البدن الى ملكات وقوى ثلاث فيه بها يتعقل

الجنابة الثانية التي بها يسمى قوة عقلية ملكية وقوة بها الجذب للنافع للبدن وتسمى قوة شهوانية

بهيمية وقوة بها دفع الضار وتسمى قوة غضبية سبعية وللكمالات القوى الثلث اربع هي

فضائل واطراف هي رذائل وللكمالات الفضائل هي الاصول وفروع واصول الاخلاق

الفاضلة التي هي الاوساط التي تحدث عن اعتدال القوة الشهوية البهيمية هي العفة وثانيها

اعتدال القوة الغضبية السبعية وهي الشجاعة وثالثها اعتدال القوة النطقية الملكية وهي

الحكمة التي هي ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والحكمة بهذا المعنى

غيرها بالمعنى السابق ومجموعها العدالة وهي افضل من كل واحد من اجزائها الثلثة لا من

الحكمة المفسرة بمعرفة الاشيا كما هي اذ لا كمال اشرف من معرفة الله تعالى وصفاته والاطلاع على

حقايق مخلوقاته واحوالها وليست بهذا المعنى داخلة في العدالة وللامهات اربع من الاخلاق

الفاضلة التي هي العفة والشجاعة والحكمة طرفا افراط وتفريط هما رذيلة فللعفة الخمود الذي

هو تفريط والفجور الذي هو افراط وللشجاعة التهور الذي هو افراط والجبن الذي هو تفريط

وللحكمة

وللحكمة الجربزة التي هي افراط والغباوة التي هي تفريط وبهذه الاطراف الستة اصول الرذائل

وفروع كل من الفضائل والرذائل مذكورة في كتب الاخلاق البحث الثاني من المقام في العقل

احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات صادر عن البارئ تعالى وهو واحد من جميع الجهات

والصادر عن الواحد لا يكون الا واحدا فاول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركبه من المادة والصورة ولا

(من المادة والصورة اللازم وجود كل منهما عند وجود الاخر)

يجوز ايضا ان يكون هيولى وصورة لتلازم وجود كل منهما عند وجود الاخر فلو كان اول

المخلوقات احدهما لزم ان يكون هو فاعلا للاخر والا لزم وجود احدهما بدون الاخر

(لان الصادر عن الواحد لا يكون الا واحدا الى آخر ما تقدم)

وفاعلية احدهما للاخرى محال اما المادة فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة

فلانها انما تكون فاعلة بشركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها ولا عرضا لافتقاره الى غير فاعله البعض

لامتناع وجوده بدون المحل فالمحل اما معلول للواجب فلزم صدور الكثير او على العرض

والمحل عن الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا نفسا لانها في اول المخلوقات

يكون مستقلا بايجاد ما بعده وانها لا تنفرد بايجاد ما بعدها بل فعلها مشروط بالبدن

فان قيل انما يفعل الواجب فيلزم صدور الكثير عن الواحد وان نفى فيلزم نقص الاول في نفسه على
ما ذكر في الحكمة من انه يجب ان يكون مجردا في ذاته وفعله غنيا من العقل الذي اجمعوا عليه بانه علة
الافلاك لا بد ان تشتمل على الكثرة لئلا يستحيل صدوره عن الواحد الحقيقي فلا يكون الواجب علة له ولا
بد له من ان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء على نفسه ولا
شيء من الممكنات سوى العقل يستغني عن الجسمية فلا بد ان يكون عقلا اما عند من نفى الجسم
عنه فظ واما النفس فلان فعلها مربوط بالجسم واما الهيولى والصورة فلا ... الا
بعد ... الاخر ومجموعها جسم ... الوجهين ظ مستغن عن البيان واحتجوا ايضا
بان دوام حركة الافلاك لا لمطلب ... لانها ارادية ... ان يكون محسوسا لان
المحسوس اما ان يكون لجذب الملائم او دفع المنافر المقصود منها حفظ الصورة عن الفساد ويمتنع
... الكون والفساد على الافلاك فتعين ان يكون معقولا ... لان دوام
الارادة ... طلب ... فالطالب ... ذاته او صفاته

او نيل

او نيل شبه احدهما لا كمالا له يعقل بالمعقول لكن دوام الطلب انما يكون لنيل شبه دائم متعاقب
الافراد لا الى نهاية غير مستقر بحيث ينقضي شبه ويحصل شبه آخر بمعقول في ذاته او صفته متعلق
بشبه كما له يشبه المعقول بالفعل ولهذا يطلبه ويتشوقه لكن يحصل ... كما لا ...
لدوام الحركة والا يمكن نيل شبه كماله فاما ان يكون لنيل ذات المعقول او صفته او يكون
لنيل شبه باحدهما غير دائم ودائم مستقر وعلى التقادير اما ان يكون النيل حاصلا او لا
وعلى الاول يلزم الانقطاع اي انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وانقطاع الحركة محال لانها
علة وجود الزمان وعلى الثاني لا بد من اليأس فيلزم الانقطاع ايضا ودوام طلب المحال على
ان نيل الصفة فقط محال لانفكاكها عن المحل وبهوية ذلك المعقول ليس الواجب لذاته والا لم يختلف
لولا الامتناع تعدد الواجب فتعين العقل واعترض عليه بانا لا نسلم ان حركة الافلاك ارادية
ولا نسلم وجوب دوام حركاتها لان طلب المحسوس انما يكون للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته ولا
استحالة الكون والفساد على الافلاك ولانه يلزم من عدم النيل حصول اليأس لم لا يجوز ان ...

الرجاء ولان نيل المعشوق انقطاع الطلب لا يجوز ان يكون المعشوق امرا عدميا فان تحفظ في
او عالما

بتعاقب الاوضاع لما ذكرتم في التشبيه ولما فرغ من الاحتجاج على وجود العقل اراد بيان احكامه فقال

والعقول جواهر مجردة عن المواد في ذواتها وجميع صفاتها بخلاف النفس فانها وان كانت مجردة في ذاتها عن المادة

لكنها مفتقرة اليها في افعالها لا نحصي اعدادها الا انها لا تكون اقل من عشرة لان الاول منها علة لفلك ونفس وعقل

وهكذا الى اخر الافلاك الثابتة بالدليل فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة

والتحقيق ان الحكم في العلم عند الله تعالى والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير المدبر لعالم العناصر

بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد العنصرية بحسب الاوضاع الفلكية المراد بتدبير العقول التاثير

وانما صفة الكمال اللائق التصرف الذي للنفوس مع الابدان وزعموا انها ازلية لان كل حادث

مسبوق بمادة تحل فيها كالصور والاعراض او تتعلق بها كالنفوس والعقول مجردة عن ذلك فتحصل

انواعها في اشخاصها لان تعدد الاشخاص لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها مما يعرض للالات بعضها

ان كمالاتها حاصلة بالفعل لانه لو خرج من القوة الى الفعل لا يكون الا لمادة عاقلة لكن لو كانت الاشياء حاضرة

بها

باعتبار ما عنده في ذاته وهو معنى التعقل اذ لا يتصور ان يعقل الشيء نفسه بحصول المثال وزعم انه
يجب ان يكون شرط التعقل حصول الماهية الغائبة لا الى الحاس فان الادراك انما يكون بحصول صورة
غائبة عنه لا الانية بحصول صورة مطلقا والآلات التي هي مدركة بها ليس لها الى خارجه وليس كذلك
وما قاله بعض الشارحين ان جميع الكليات لا يمكن تعلقها بالنفس لان اللواحق لا تعم وكلام بعض
للعقول فهي حاصلة لها بالفعل كاملة وزعم انها مباينة للنفوس فان الاصل في العقول
ان العقل الفعال المعطي للنفوس البشرية كالاب لها وان الموجب للحركة السرمدية للافلاك هو
العقل لا بطريق المباشرة والالة التي تتعلق بالجسم من جهة التصرف فيه بالتحريك فلم يكن فعلا بل بطريق
الاضافة بل النفس المحركة بقوة غير المتناهية فيكون فعلها على سبيل الوساطة
دون المباشرة لا اضافة حصول غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام لم يكن مستقلا من مبدء
عقلي غير متناه لقوة وانها مبادئ الاجسام لا من ان علة الاجسام لا بد ان تشتمل
على الكثرة فلا يكون هو الواجب وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية فلا يكون نفسا او عرضا او جسما

ويكون ان يقال انه مبني على ان الادراك انما هو للنفس دون الالة فانا ادركنا لا انفعال عن ادراك

او شيئاً من اجزائه ولا شك ان للعقول وجوداً وامكاناً في نفسه

ووجوباً بالغير فزعموا انه يصدر عن العقل باعتبار وجوده عقل

وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم اسناداً للاشرف

الى الاشرف وهكذا من الثاني عقل ونفس وفلك الى آخرها بسبب الترتيب

من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل العاشر وذلك لانها

ليست متفقة الحقيقة حتى يلزم عدم اختلاف آثارها وزعموا ان الملائكة

هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ولذلك جعل هذا البحث من مباحث

العقول وزعموا ان الجن ارواح هي جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في

في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها كما قال

في شرح المقاصد ان الشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان

من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها من جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات

اوللذات

او اللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان ان كانت

خيرة فهي الجن او شريرة باعثة على الشرور والقبائح فهي الشياطين

وزعموا ان لكل فلك روحاً اي نفساً كلياً يدبره يتشعب ويفيض منه ارواح

للقوى كثيرة متعلقة باجزائه كما ان النفس الانسانية تدبر امر البدن او له قوى

طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو قال في شرح المقاصد وعلى

هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً وقوله تعالى

وترى الملائكة حافين من حول العرش ويكون تدبير امر العرش

فيه بالنفس الكلية وروح الاعظم وزعموا ان لكل نوع من انواع الكائنات من الاجرام

والعناصر و[illegible] والمعادن وانواع النباتات وغير ذلك روحاً

يدبر امره يسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه

عن الآفات والمخافات فيظهر اثره في النوع ظنوا ان النفس الانسانية

في التشخيص ونحن نا ان الملائكة اجسام لطيفة قادرة على ان تتشكل باشكال
مختلفة شأنهم الخير والطاعة كاملة في العلم والقدرة على
الاعمال الشاقة فمسكنهم السموات وهم رسل الله الى الانبياء
يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم و
يفعلون ما يؤمرون والجن اجسام كذلك الا ان منهم المطيع و
والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنهم الشر والاغواء والقاء [illegible] في النفوس بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانها منافي الطاعات ولا يمتنع ظهورها على بعض
الابصار في بعض الاوقات دون بعض وذلك لاسباب ممكنة
الى القادر المختار وعلى كل كلام في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب
وانما اشرنا الى بعض منه بعون مالك الوهاب والله الهادي الى طريق
الصواب واليه المرجع والمآب وقد فرغ من مباحث [illegible] شرع في مباحث الالهيات للتوقف

عليها

عليها فقال الباب الخامس
في الالهيات اي في المباحث المتعلقة بذاته تعالى وتنزيهاته وصفاته
وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه وفيه فصول
الفصل الاول في تقرير الادلة على وجود الذات وتحقيق
انه هل يخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء
انه لا بد للممكنات من علة بها يترجح وجودها على عدمها فان كانت
كانت واجبا فذاك وان كانت ممكنا فلا بد له من علة ايضا ونقل الكلام
اليها فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما محال او ينتهي الى الواجب بالضرورة
وعند المتكلمين انه لا بد لحدوث الحوادث من محدث وينقل الكلام اليه فلا بد من الانتهاء
الى قديم دفعا للدور والتسلسل واثبات القديم عندهم اثبات الواجب
اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات وقد نبه في الكتاب الالهي الاثبات الاله والاستدلال على وجود

صانع قديم قادر حكيم في الآفاق والانفس كقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقوله

تعالى ام خلقتم من ماء مهين الى غير ذلك ودفع صح الاستدلال بها بان ذاتها وصفاتها لا امكانها

وحدوثها او افتقار الممكن الى الموجب والحادث الى المحدث ضروري وانما شاع ذلك لانه

الطف في نظر الكل النافع للجمهور اذ لا شك لاحد في وجودها واختلاف صفاتها وانا

قيل ذلك لانها انما تدل على انه لا بد لها من صانع واما على انه قديم واجب لذاته فلا قلنا انه

يفيد الظن بانه غني مطلق والاستكثار منها يقوي الظن بحيث يفضي الى اليقين به

ونحوها احوال العرش والكرسي ولو بلغ في الاستكثار يفضي الى ان الصانع لكل هذا

لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء موصوفا بصفات الكمال

منزها عن الحوادث وكل ذلك لان العاقل ينتقل الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب فذاك

وان كان مخلوقا فالقادر اولى بان يكون قادرا حكيما ولا بد حينئذ من الانتهاء الى الواجب تعالى

بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى ثم الحق ان ذات الواجب مخالف

لسائر

لسائر الذوات من الممكنات للالزم وجوبه الممكن على نفسه وجوب الذات المشترك

بينها او امكانها الواجب على نفسه وامكانها ثم يشارك مع الممكن في المعاني اعني

ما يقول بنفسه صادق على الكل صدق العارض على المعروض فنشأ الغلط من عدم

الفرق بين المفهوم وما صدق عليه وان تجوز لها واين ياتي اثبات صانع واجب الوجود

عن البيان لان من ضرورة الوجوب امتناع العدم السابق واللاحق وبعض المتكلمين

لما اقتصر في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا احتاج الى

اثبات كونه ازليا بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل واين يا بان ما ثبت

قدمه امتنع عدمه لكونه اما واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب فصل في التنزيه

بيان انه سلب ما لا يليق به عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء

والجزئيات الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن لانه كل جزء منه لا يجوز ان يكون

والا تعدد الواجب وينبطل على نفسه بامكانه لزم احتياج الواجب الى الممكن

فيكون هو او بالامكان ولا تعدد لافراده لان ما به الامتياز اما نفس الماهية او جزؤها

او جزئها او لازمها فلا تعدد لذات الواجب لا كلي بل هو ذاته مع انه على تقدير كونه

لاحتياج المركب الى الجزء الذي هو غيره المستلزم للامكان عند كل

جزء الماهية يلزم التركيب المستلزم للامكان او منفصلا عنها فلا وجوب للاحتياج

الى المنافي للوجوب ولان وقوع ما قصده الواجبان المفروضان المستقلان بالقدرة والارادة

اما بهما معا فلا استقلال وهو خلاف المفروض او بلا منهما فتوارد العلتين المستقلتين

على معلول واحد شخصي وبطلانه ضروري او باحدهما فترجيح بلا مرجح لان المقتضي للتأثير

في ذات الاله للقدرة التي هو الامكان فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على

السواء عند تجانس فان قيل لم لا يجوز ان لا يقع للزوم المحال قلنا فيلزم عجزهما او لان

احدهما ان لم يتمكن من ارادة ضد ما قصده الاخر عجز حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه

اعني ارادة الضد وان تمكن فان وقعا معا بعد الارادتين لزم اجتماع الضدين وبطلانه

بديهي وان لا يقع لزم عجزهما معا على تقدير علم وقوع مرادهما لعدم وقوع

تدبيرهما بذلك او يعجز هما معا في نفسه وتوقع احدهما دون الاخر لعدم ترجح

احد المتقضيين مثل الحركة والسكون لشيء واحد في زمان واحد ولزوم الترجيح بلا مرجح على

ارتفاعهم

الثاني وهو ظاهر وهذا يسمى برهان التمانع ولانه ان انفقا على كل صفة من افعال لزم توارد

لازم والا فاسد التمانع وعجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ان لزما

الترجيح بلا مرجح والنصوص الواردة في النقل الصحيح كثيرة في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا

الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع تقريره على ما تفرد به بعض المحققين انه لو تعدد

الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود لانه على هذا التقدير يستلزم امكانه

امكانه

التمانع المستلزم للمحال كما سبق ممكنه فالمراد بالفساد المشركون هم الثنوية القائلون بان

الالهين اثنين هو مبدأ الخيرات والظلمة هي مبدأ الشر والمجوس القائلون بان اهرمن

مبدأ الشرور ويزدان مبدأ الخيرات فالوا كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا

وشريرا والجواب منع الملازمة ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع

آخر الى ان اللازم انما يكون خالق الخير خالق الشر في الجملة غايته الامر انه لا يصح اطلاق الشرير

عليه لطفا من خلق الشر والمثبتون للولد وهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله

نعم حيث ولد بلا اب وورد في الانجيل ذكرهما بالاب والابن والجواب بعد تسليم صحة

النقل بلا تحريف ان معنى الابوة الربوبية وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جنابه

تعالى على جهة الطلب كابن السبيل او التشريف والكرامة وعبدة الاصنام والكواكب لاستلزام تحقق

العبودية استحقاق الوجوب لحصر استحقاق العبادة في الواجب واما القائلون بتعدد الصفات وهم

الاشاعرة والقائلون بخلق الحيوان مرادفة اصله للفاعل واللام الداخلة على المفعول [illegible]

في الافعال الثنوية العبد والشيطان للقبائح والقدرية هم المعتزلة والقائلون

بخلق العقل للنفوس وبعض الاجسام الا الافلاك وخلق الافلاك بالاستعداد اي في علة

باوضاعها لما في عالم العناصر على ما سبق بهم الفلاسفة فيبطل قول الثنوية في التوحيد اي نفي الثاني

يبطل قول الثنوية في نفي تعدد القدماء والمعتزلة في نفي تعدد القديم والفلاسفة كونه واحدا من

جميع

جميع الجهات حتى لا يمكن منه الا الواحد الا ان النوع كسعة الايجاد القديم [illegible]

لذات مستقلة كانا الافلاك كيف خلقت مالا الا انه قد ما يقوى بنفسه كذا خلق الاجسام

من خواص الالوهية لا خلاف لاهل الاسلام في ذلك زهيب الترجيح البحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل

جسم مركب وكل مركب محتاج الى جزئه ثم المنفي بعينه كل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من حيث

الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له ولا عرض للاحتياج الى محل

يقوم به ولا يصح للزوم قدم الحيز لامتناع المتحيز بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى

الواجب تعالى لا يقال لو كان الحيز موجودا لا موجودا الا انه الحيز عليه [illegible] لو كان الحيز موجودا

او موهوما اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا كان موهوما فلان [illegible] على

تقدير فقد وجوده محال ان ادراك الوهم انما هو للمعاني المتعلقة بالماديات والقدم

من خواص ذلك [illegible] ان يكون الحيز للزوم تقدم الحيز بل وجوبه على تقدير وجوده ونحوه

لزم فلا يرد شيء واحكام الواجب نعم من ذلك الا ان المتحيز محتاج الى الحيز والاحتياج من خواص

من خواص الامكان دون العكس لجواز الخلاء والمستغنى عن الواجب دائما بالوجوب ولا وجود لا مكانه

لانه عند المتكلمين حادث متحيز بذاته وكل حادث وكذا المتحيز ممكن وعند الحكماء ماهية اذا وجدت

في الخارج كانت لا في الموضوع وهذا انما يتصور لا جزاء وجوده من الله على ان ماهيته لو ركبت بالجوهر

العام منفصلة بالجسم الموجود فيمتنع منها انهم لعلها ان نزع احتياطا لا ايهام المعنى الذي لا

يجوزه العقل وتعني الجهة لانها اسم لمنتهى الاشارة ومقصد المتحرك فلا تكون الا للجسم والجسماني

والقول بانه جسم على صورة انسان شاب او شيخ او غيره وقيل مركب من لحم ودم

متغير بنور يتلألأ كالسبيكة البيضاء او جسم العلي مماسا للعرش او مجاز بالجهة باطل وما

الايات كقوله تعالى وجاء ربك الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله

فوق ايديهم الى غير ذلك مع بان كل جسم او جسماني في مكان فيه والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم

لامتناع الاحتياج فنفي ان يكون جسما وبان كل موجود اما متحيز او حال فيه وتعين كونه متحيزا

لما مر كونه متصلا بالعالم او منفصلا واياما كان يكون في جهة فنفي الجهة لكنه تام الحكمة بها

بهذه المنفصلات لكنه ليس تركيبها محض الشيء ونقيضه والمثاني لنقيضه في النصوص موجبة

تاويلها انها موافقة لما عليه الادلة القطعية العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وكان الطريق الاحكم

الموافق للوقف على الحكمة في العلم ان العلم بمعانيها مفوض الى الله مع اعتقاد جريانها على الطريق

الاحكم الموافق للوقف على الله تعالى والمبحث الثالث لا يتحد بغيره لما سبق من امتناع اتحاد الاثنين

ولزوم الانقلاب ان كان ممكنا كالعقل او امتناع الوجوب والامكان ان بقي على وجوده ولا

يحل في غيره لانه يستلزم التحيز والاحتياج وذلك باطل لامتناع الاحتياج وامتناع التحيز

على الله تعالى وحكى الحلول والاتحاد عن النصارى في حق نبينا عليه الصلاة والسلام

بعض الغلاة من الشيعة في علي كرم الله وجهه والمبحث الرابع يمتنع اتصافه تعالى بالحادث

بمعنى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية لا انه ان الاتصاف بالتغير وهو على الله تعالى محال او غيره

بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكل في محل النزاع وان اريد تغير في

الواجبية او تأثير او انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلولا له

لا يقال انه حالة بان الاتصاف بالحادث فيما لم يزل ينافي الوجوب فالواجب اما الاول او الثاني او كلاهما
فالملازمة باطل ولانه يمتنع في الازل لانه لا يلزم جواز ازلية الحادث فيلزم امكانه نقضا بالجواز فيما لا يزال
الانقلاب من الامتناع على الجواز وذلك باطل ورد بان الممتنع في الازل هو الاتصاف في الازل
لا فيما لا يزال ولانه يوجب زوال الصفة وصفة الحادث حادثة لانه منقطع لحادثة ولكنه
من القديم كون ذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه قيل كما على طلوع الحادث لامتناع الخلو عن
الشيء في ضده واجيب بانه ان اريد بالضد ما هو كمتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضد وان
الموصوف لا يخلو عن الضد وان اريد مجرد ما ينافيه حتى ان عدم كل شيء ضد له فلا نسلم
ان ضد الحادث حادث وانه لا يمكن قيام الحادث به تعالى لكن لا يلزم ان يكون قبله اتصاف وقد
وجب تنزيهه تعالى عنه واما الاتصاف بالتعلق حادث صفة التعلق او صفة الاضافة كالعلم
والقدرة او ما يتحقق من السلوب مثل كونه واحدا عدد التحيز وغير الاضافات مثل كونه اولا
وآخرا والازل لكل عالية المتجددة تتجدد المعلومات فليس من المتنازع فيه … في الصفات الخ

الوجودية كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك والحق ان ثبات الله على الذات في الوجود لانه المعقول
فقط لا زائد محمولات على الذات بطريق الاشتقاق وصدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
ما خذ الاشتقاق له من زيادة عليه لانه لا يعقل من العالم الا من له العلم والعالم وجود
فيكون زائدا على الذات في الوجود وكذا القادر وغيره ولا يجوز ان تكون نفس الذات اذ لو كانت
عين ذاته لما افاد حمله عليه لفظ المعاني على هذا المعقول … تميز الصفات الا ان الكلام في نفس
الذات فكما العلم هو الحيوة والحيوة هو القدرة وكذا البواقي ولذلك العقلا حازها بذلك
الصفات لم يفتقر الى الاثبات بالبرهان لان تحقق الشيء بنفسه ضروري واما على هذا
المعقول جاز انتفاء العلم بما يتصف به الذات فيكون علمه ولحيا للذات فاما بنفسه صانعا
مفتقرا الى غيره ولكن من الكمال الاول ليس كذلك ومما تقدم علم ان الكلام انما هو في العلم والقدرة
ونحوها من الاعمال بالمواطاة بل بالاشتقاق فاذا كانت نفس الذات لزم تحالى … الكوارة
والنسبة حينئذ بان التغاير الاعتباري كاف … في الحمل فيجوز ان يكون الذات من حيث

انما سببه التميز لانكشاف علما ومن انما سببه التاثير قدرة وبهكذا او صدق المشتق انما
يقتضي العالمية والقادرية ونحوهما ماهي امور عقلية ومعان مصدرية لا العلم والقدرة
ونحوهما ماهي موجودات عينية هي مبدأ المعاني المصدرية ضرورة ان المشتق منه هو المعنى
المصدري دون المنشأ وقالت المعتزلة في نفي الصفات المذكورة زائدة على الذات استكمال
للذات بالغير جائز الا لات مغايرة للذات والاستكمال يوجب كونه نقصانا بالذات فيكون العالمية في
تعليل العالمية بالعلم مثلا مع انها واجبة لذاتها لاستحالة الجهل عليه تعالى واستحالة ضرورة
الا امر مغاير لم يجعلها عالما فوجب ان يكون هو عالما بالذات لا بالعلم وفيه تكثير للقدماء وتعدد
القدماء كفر بالاجماع كيف وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة فما بالك بالاكثر او قلنا لا نسلم ان
الاستكمال بالغير انما يكون بغير الصفة لا عينه ولا غيره ولو سلم انها غيره لا نسلم امتناع كل
استكمال بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال له في ذاته بل انما الممتنع هو الاستكمال بمعنى
استفادة صفة الكمال من غيره وهو غير لازم والعالمية ليست واجبة لذاتها حتى يمتنع تعليلها
بل

بل هي لازمة لم يمتنع خلو الذات عنها والواجب بمعنى اللازم قد يعلل بأن شأن الذات
كالعالمية بالعلم الناشي عن الذات ولا نسلم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل في القدماء
بالذات وتقدم الصفات زماني ولو سلم فلا نسلم ان في الصفات الكفر بتعدد الذوات القديمة
كما في النصارى فانهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكنهم لزمهم القول بذلك
لزوما بيّنا حيث جوزوا عليها الانتقال وقالوا ان المعتزلة في نفي الصفات يلزم قيام
المعنى الذي هو البقاء بالمعنى الذي هو الصفة وهو محال اذ كل منهما عرض قائم بنفسه فليس
احدهما اولى بالمتبوعية من الآخر قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض لان قيام العرض
هو التبعية في التحيز فلا يقوم احد العرضين بالآخر كما سبق والمعنى اعم من العرض لصدقه على
الامور الاعتبارية والصفات القديمة الغير المتحيزة والقيام فيها هو الاختصاص
ويجوز ان يكون بين معنيين مناسبة بحيث يصير احدهما موصوفا والآخر صفة ولو
سلم ان قيام المعنى بالمعنى مطلقا مستحيل فنقول هي باقية ببقاء الذات فهو قائم بالذات

لانها ليست غير الذات واعترض بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عين الذات ايضا فكيف
يجعل بقاء الذات بقاء لها ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
بالبعض بعينه وقد سبق جوابه بان الغيرية ما ينفك في دفع الاعتراض بتلك او بقاؤها
عينها الا ان وجود كل شيء عينه عند الشيخ كما هو والبقاء ليس الا الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني
فان واعلى لعقد زيادة الصفات على الذات كما في الشاهد بانا نجد تعدد قدرة الشاهد
فلا يختلف آثارها اي آثار القدرة تبين فيلزم عدم اختلافها لما ترى الاختلاف صفة في الاحكام
ما اذا كان الصفة عين الذات وفي بعض النسخ بانك علمته قدرة وقدرة الشاهد علمه
فلا يختلف اي في الشاهد والغائب آثارها اي لوازم العلم والقدرة فيلزم اما قدم
علمنا وقدرتنا واما حدوث علمه وقدرته بخلاف ما اذا كانت الذات قلنا انما لزم لان
بوجود ذلك لا يوجب كما لزم فلم لا ان الواجب تعالى في جميع الصفات يلزم عدم
الاختلاف حتى لانا لا نجوز اختلاف تماثل الصفات الموجودات على راي المتكلمين

منها

منها القدرة لاستناد الحوادث اليه وفيه انا انما عندنا فظهر واما عند
الفلاسفة فلان الموثر حقيقة هو الله وانما الوسائط شروط ومعدات لا اثر للقديم الموجب لا يكون
حادثا والا [illegible] يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وجب وجوده في الازل دونه
وهذا انما يتم بعد بيان امتناع ان يكون في سلسلة معلولات مترتبة يكون جزئيا
تعالى شرط ومعد في حدوث الحوادث على ما زعمه وقد ينبائهم الامر عليه
فرجعه والاستلزام ارتفاع ثبت بالايجاب اذ تعلق الموجب لان ما
من لوازم ذات الموجب وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الحادث
جائز بل واقع ولهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون في سلسلة معلولاته حوادث
وهذه الحوادث بطريق القدرة والاختيار ولامتناع استناد وضع الكوكب لا قطعا
ومنها اختلاف الاجسام في الاوضاع والاشكال الى غير المتناهي فان اختصاص الكوكب والاقطاب
بعينها لم يكن بالقدرة والاختيار لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السوية

على القول بجعلها اولى بالاوضح لا يكون الا المخصص الذي يكون لحكمته او ثانيا من

من لوازمها لا يترك كما بين الكل بل لامر آخر فينقل الكلام الى الاختصاص بذلك

بذلك الجسم فيتسلسل او ينتهي الى قادر مختار وقد تعالى الجواز ان يكون في سلسلة معلولا

ما هو مختار لكن يرد عليه ان من ذكر عمل هم ان يكون نسبته الى المختار وقد يتمسك بالادلة

السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وهو تتم الاقرار بهما قبل التصديق بكونه

تعالى قادرا عالما فيه تردد لكن ذكر في شرح المقاصد وغيره ان بيان العلم

والحياة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات صفات

النقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وهذا فرع مقابله وينافي فيما منع جواز الاتصاف بذلك

الاوصاف وكونها كمالات في حقه تعالى ويجب اتصافه بكل كمال وكون اضدادها نقصا

في حقه تعالى وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من قادر عالم

فيكون قادرا في قدرته مبني على ان ما هنا من الارض مستند الى الجزئية الى البعض معلولات السماء

تمسك

الحكماء

تمسك الحكماء بانه لو تعلق القدرة باحد المقدورين الممكنين بالنظر الى نفس القدرة لا يكون

الا الترجيح والايجاد فينسد باب اثبات الصانع لانه مبني على امتناع الترجيح بلا مرجح ونقل

وترجيح الممكن الى موجد وينقل الكلام الى التاثير في الترجيح فيتسلسل او ينتهي الى تعلق

القدرة لما فيها فيكون الاثر قديما بالامتناع تخلف المعلول عن علته التامة او حادث فلا

بد من تعلق آخر حادث وهكذا فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يحصل بعد تمام الشرائط

ضرورة وحينئذ اي حين تمام الشرائط وجب صدوره بحيث لا يتمكن الفاعل من الترك

لامتناع التخلف فلا فرق بين الاختيار والايجاب وبان الاثر للمختار ان كان لي

لعدم الترك لزم الاستكمال بالغير او لا يكون اولا له فالعبث وكلاهما محال

وبانه لما امتنع الاثر في الازل ثم وقع صار ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب من الامتناع

الى الامكان او امكن وقوعه او وجوده فالقول بالاختيار لا ينافي امكانه في الازل مع الاستناد الى

القادر المختار في قوة استناده الى موجب كونه في الازل وذلك باطل وبانه اما ان يكون معلوم

والمختار يتمكن بالنظر الى ذاته من الفعل والترك وانما يجب منه الفعل بشرط تعلق الارادة
ومن الرابع بان الفعل الاولى في نفسه بالنظر الى ذاته او للغير لا يكون عبثا ولا يلزم
من نفي الاولوية عبثا انه يكون اولى بالفاعل وان سمي مثل ذلك عبثا بناء على خلوه عن نفع
للفاعل فلا نسلم استحالته عليه تعالى ومن الخامس بان الحادث ممكن في الازل بالنظر الى ذاته
لكنه ممتنع وقوعه فيه لكونه اثر المختار لما ان اثر المختار مسبوق بالعدم فلا يلزم جواز استنادها
لذاته ح
بهوازلي الى المختار بل ما هو ممكن في الازل بالذات ولا استحالة فيه ومن السادس بانه
يعلم وجوده اي يعلم انه يوجد بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل
يحققها لان قدرته تعالى غير منقطعة لحقيقة لها طبيعة امتدادية حتى يحصل نهايتها ولا
يطرء عليها العدم ولا مقصورة على بعض الممكنات بمعنى انه لا تقتضي بحيث يمتنع تعلقها
لاذن كالعجز ولان المقتضي للقادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح
للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فالله تعالى على كل شيء قدير ولا

الوجود لذاته فيجب وجوده او معلوم العدم فيمتنع وقوعه لاستحالة الجهل عليه تعالى ولا شيء
من الواجب والممتنع بمقدور لزوال الممكنة التركيبية الاول والمعارضة الثاني واجيب عن الاول
بان المرجح تعلق الارادة باحد المقدورين المتساويين بالنسبة الى القدرة لذاتها من
غير افتقار الى مرجح كما في رغيفي الجائع باطلاق الرغيفين فلا نسلم ولا انسداد لباب اثبات
الصانع لان المفضي الى ذلك جواز التحقق الممكن بلا موجد ولم يلزم لان ترجيح القادر احد
مقدوريه بلا مرجح سوى الارادة ومن الثاني بانه يجوز تعلق الارادة في الازل
بايجاده بمعنى انه يكون المراد وقوع ايجاد الاول في وقته فيكون الايجاد بتاثير القدرة
ثم لا اثر فيما لا يزال لانها تحدث وفق الارادة والتاثير ليس احتياجا الى تاثير
آخر والالزم التسلسل صورة الايجاب ايضا بل انما يحتاج الى مخصص داع هو كونه مرادا
كذلك ومن الثالث بان الوجوب بشرط تعلق الارادة هو عين الاختيار وليس هذا
بالاختيار ح
ايجابا لان الموجب هو الذي يجب صدور الفعل نظرا الى ذاته بحيث لا يتمكن من الترك اصلا

دليلان

بخ ما منع الاقتباس من الاشعار بل لا بد التنصيص على التحول اليهم وخالف بعض المعتزلة
هذا ب
في القبائح انه لو كانت مقدورة له تعالى لجاز صدورها عنه وذلك يفضي الى السفه
ان كان عالما بالقبائح والى الجهل ان لم يكن ورد بانا لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه كيف
وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعي وان كان البعض في نفسه مقدورا وبعض لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد
ورد بان قدرة العبد غير مؤثرة كما سيأتي ولو سلم فيجوز وقوعه بها لا بالله منها
والبعض في مقدوره حتى لو حرك جوهرا والاخر في حركة العبد في ذلك الحين لم يتمايز الحركتان
لا فعل العبد اما عبثا او سفها او تواضعا ولا يخلو فعله تعالى عن ذلك وفي الجواب ان القدرة
في نفس حركات وسكنات وللحقيقة هذه الاحوال تجب بقصد العبد وليست من لوازم ماهيتها
نقضانها الا فيما تماثل وبالجملة ما كان في بيان شمول القدرة تم بعض كل قادر على
كل ممكن سواء تعلق به القدرة ام لا وهذا في شمولها من حيث وقوع التعلق فالكل
منه

فالالوان الموجودات مستند اليه تعالى واقع بقدرته سواء ادرته ابتداء بحيث لا مؤثر
سواه عندنا بالنصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على
انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغيرها من الجواهر والاعراض
وانه خالق لكل شيء ابتداء او بواسطة عند غيرنا من المعتزلة كما سيظهر وبلا اختيار
ابتداء او بواسطة عند الفلاسفة كما وصفه العلم لانه فاعل فعلا متقنا محكما
نحو عالم اما الكبرى فظاهر لان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ على معان
دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلاستناد العالم بجميع ما
فيه مع احكامه وانتظامه وحسن ترتيبه وانه جاز ان يكون فوقها الكل اليه تعالى ولكونه
قادرا مختارا ولا يتصور ذلك الا مع العلم فلتاتي الاستدلال بالقدرة عليه
في البناء عليها مع كونها تابعة له واثباته بالسمع دور لان التصديق بارسال الرسل
وانزال الكتب يتوقف على التصديق به بخلاف مثل القدرة بعض الصفة التي يصح

بما الفعل التركيب واما بعض الصفات فالتصديق بالارسال والانزال موقوف عليه قطعا التمكن منه

كالعلم والكلام لان التصديق بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على اخباره تعم فانه

صادق فيما يقوله لجواز ثبوته بمعجزة اخرى وعلمه تعم لا ينقطع والكلام مما لا يتوقف السمع

على مغايرته لصفة العلم وهو باقي صفاته تعم من الحيوة والقدرة والارادة والكلام والسمع

والبصر لكن الملكة لا ينفونها لكن يقولون برجوع الكل الى العلم فلا يرد ان القدرة مما يتوقف

عليه السمع قطعا وان الحيوة مما يتوقف عليه العلم الموقوف عليه السمع فكيف لا يمكن اثبات

ذلك بالسمع دون دور وذلك لان السمع انما يتوقف على نفس القدرة والحيوة لا على مغايرتهما

للعلم فيجوز ان يثبت التغاير بالسمع من غير لزوم الدور وكذا الكلام فلا يتوقف

عليه السمع اصلا لجواز ان يحصل التصديق بدون الاخبار بطريق اخرى كما ذكرنا فلهذا

خصص القدرة والكلام بالذكر مع اشتراك الكل في الحكم المذكور [illegible] دون جميع

كلا على الوجه المذكور ما ظهر لي بعد برهة بتوفيقه تعم فاغتنمه وعلمه تعم لا ينقطع ولا ينقص

امر

يمكن النفي والاثبات بالسمع الذي هو الكتاب [illegible]

امر لا يتصور بحيث لا يتعلق بمعلوم ومحيطا بما هو غير متناه كالاعداد ونعيم الجنان وشامل لجميع

الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات بلا امر في شمول القدرة

من المقتضي والمصحح وخالف بعضهم في العلم بذاته لعدم الاثنينية والتغاير بين العالم والمعلوم

واجيب بان التغاير الاعتباري كاف في علمنا بانفسنا ومنهم العلم بالعلم للزوم لا تناهي العلوم

من الكل مع استحالته فان كل موجود بالفعل فهو متناه ورد اللزوم انه لو كان حالا في المكان

حاصلا بالفعل لان خلوه من العلم الحاصل جهل ونقص وبنقل الكلام الى العلم ايضا

ويمكن ان يجاب بان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي امور عقلية لا موجودات خارجية

ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الذات عالما لا شيء معلوما له في الواقع لان انتفاء مبدأ

المحمول لا يوجب انتفاء المحمول كما في العمى على ان العلم بالعلم بالشيء وهو نفس العلم بالشيء

فان معقول صورة ذلك الشيء كاف فيه فلا يحتاج الى صورة اخرى وبغير التسلسل لان كل

معلوم متميز وغير المتناهي ليس بمتميز لانه معدوم والاشياء الموجودة كذلك ولا شيء من المعدوم

بمميز حق اي جواب منع للحصر ان اريد التميز بحسب الخارج والكل ان اريد بحسب الذهن وبا لعدم

لانه نفي محض فلا يكون متميزا اي جواب بانه وخالف الفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها من حال

الى حال فان تغير العلم بما يتغير يلزم تغيره لانه تغير من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل

ورد بانه من الذي ما لا يتغير كذات الواجب وذوات المجردات ورد بان تغير الاضافة لا يوجب

تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ويتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث

ثم اذا وجد الحادث ثم بعده اذا فني الحادث فانه تغير اضافته ... الى المعية ومنها الى البعدية

لعليته معه م

من غير تغير في ذات القديم وبهذا اي بما ذكر من ان التغير الاضافي لا يوجب تغير المضاف ومع

ما قيل ان علم الباري بان الشيء سيوجد هو نفس علمه بانه وجد قبل فلا يلزم من

علمه بالجزئيات تغير ذاته من صفة الى صفة وبالجملة فالعلم لا يتغير فضلا عن الذات

المتصفة به بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره ولا يلزم تكثر الصفات بل الاضافة بينهما

جنب لا تناهي المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور ولا تتغير بتغير الصور وهذا

اي ما ذكرنا

اي ما ذكرنا من ان العلم لا يتغير الخ تابع اذا لم يجعل العلم نفس الاضافة فان الاضافة تتغير بتغير

المضاف اليه وتتكثر بتكثره بل صفة ذات الاضافة فانه لا تتغير ولا تتكثر الا في اضافته

ومنها الارادة وهي صفة غير العلم لكنها تابعة له اذ اثرها ما تخصص احد طرفي الممكن

بالوقوع فان القدرة فانه ما لم يرد الفاعل المختار احد الطرفين لم تتعلق القدرة به وتعلقها

باحد الطرفين لان لها لا تعلق ... ليس فان ذاتها تقتضي التعلق وبه يترجح المقدور

لكنها اي كونها تابعة للعلم لتمكن الفاعل من ان يرجح بها ما يشاء كالجائع يأكل احد الرغيفين

وان لم يكن لجهة ترجيح سوى الارادة لانه لولا الارادة لكونه عالما بما ينفع الجائع بلا رضيهما

ولا الاختيار احدهما بعينه فيترجح وقد مر ان الاوجب فقدم الارادة لا يوجب وجوده الا

فان وجوده انما هو بتعلق القدرة وتأثيرها فيه ونفي الارادة التي تعلقت بوجوده

في الازل الى صفة كونه مرادا في الازل انه اراد الله تعالى في الازل ايجاده واحدث في وقته

بتأثير القدرة فيه في ذلك الوقت والقول بانها حادثة قائمة بذاته تعالى كما هو مذهب

الا انه علم بطلانه من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولا صدور الحوادث عنه تعالى الا

بالاختيار فيتوقف على الارادة فيلزم الدور والتسلسل والقول بانها نفس العلم بالنظام

الاكمل كما ذهب اليه الحكماء او صفة سلبية هي كونه غير مكره ولا ساه كما ذهب اليه بعض

المعتزلة او العلم في فعله تعالى والامر في فعل غيره حتى ان ما لا يكون مأمورا به من غيره لا يكون مرادا له

كما هو قول الكعبي من معتزلة بغداد او الداعية الى الفعل او الترك بمعنى العلم بنفع راجح في

الفعل او الترك كما هو مذهب بعض اخر من المعتزلة تنفي لما هو معنى الارادة المعلوم ذلك

المعنى للكل منضعف وان كان ينفي منع الحاجة الوجدانيات وقد ورد في النصوص من الكتاب

والسنة وجب التصديق به وتاويل امثاله في ذلك المعنى المغاير لتعلق القدرة فيه بالاختيار

الايقاع للاشياء بالحقيقة ومنها الحيوة لانه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة

والسمع والبصر لان الحي يصح ان يكون سميعا بصيرا وكلما يصح له تعالى يثبت له بالفعل لانه تعالى منزه عن ان يكون

ذلك بالقوة ولدلالة النصوص القاطعة من الكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكارها واجماع

الانبياء

الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص لانها صفات كمال وضدها

سمات نقص والخلو عن صفات الكمال في من يصح اتصافه بها نقص فلا يثبت كونه سميعا بصيرا

ثبت على قاعدة اضيف اليها صفات ثلاث قديمة هي الحيوة والسمع والبصر ولا يلزم من قدم السمع

والبصر قدم المسموع والمبصر لانه يعلمهما انهما حادثة كالقدرة وما قيل من انها عند [illegible]

او صفة تتبعها هي مبدأ الحس والحركة وهو ما ظاهر الحيوة والمزاج من الكيفيات الجسمانية التي

يجب تنزيهه تعالى عنها وقالوا الى ما عن الحواس ناظر الى السمع والبصر والى قوة جسمانية

يجب تنزيهه تعالى عنها والسمع مجرد العلم بالمسموعات والبصر مجرد العلم بالمبصرات ليسا صفتين

غير العلم ثم لاما لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر ما ذكرتم لو سلم بعد الشاهد فقطا عن الغائب

غاية الامر انه لا يشاهد الا ما ذكر ولا حجة على الاشتراط ولان كلا من السمع والبصر صفة

مغايرة للعلم وقد ورد السمع بهما فوجب التصديق به واما الشم والذوق واللمس فلم يرد به

الشرع وما يجوز العقل لانها صفات تنبئ عن اتصالات تتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن

الادراك فانك تقول شممت تفاحة ولم ادرك ريحها وكذا في الذوق واللمس

انه يدرك متعلقها من الروائح والطعوم والبرودة والخشونة وغير ذلك قال الله

نعم وما يعرف بالادلة ومنها الكلام بشهادة الانبياء عليهم السلام وتواتر النقل بذلك

عنهم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة مع عدم توقف دلالة المعجزة على صدق قولهم على انه

على الكلام واخباره تعالى عن صدقهم بطريق التكلم لبين كما ان ظهور المعجزة كاف في الدلالة

على صدقهم في دعواهم النبوة ولانه صفة كمال فيصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر

نقص له وهو على الله تعالى محال ولا ينتقض بالاكل والحسن الوجه لان استحالته في الباري تعالى

عن وجه ما يعلم قطعا فلا يمتنع الكلام وبالجملة لا خلاف لارباب الملل في كونه تعالى متكلما وانما

الخلاف في معنى كلامه وقدمه وحدوثه فعندنا هو ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية

قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس يدل عليها بالعبارات والكتابة

والاشارة والاختلاف انما هو في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات

مختلفة

مختلفة وخصومنا من الفرق على خلاف ذلك فانهم قالوا ان المعقول من لفظ الكلام هو الحروف

المنظومة من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة دون النفسي ولم يبق سوى الحشوية الا الحنابلة

والحشوية وبطلانه ضروري لكونها متعاقبة الاجزاء غير المجتمعة في الوجود ممتنع البقاء فكيف يكون قديما

قال في شرح المقاصد وحكايات الكرامية ان بعض الشراطين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع

من مخالفة الدليل فذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول

الله تعالى لا كلامه الا صفة قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا كلامه وفرقوا بينهما

بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فحادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو

محدث بقوله كن لا بالقدرة وعند المعتزلة هو حادث في جسم لتصلحهم بانه منتظم من الحروف

الحادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى ومعنى تكلم الباري به هو خلقه فيه اي في ذلك الجسم ولما

ان صفة التكلم من قام به الكلام لا من اوجده في الآخر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم آخر

لا يسمى متحركا لغة وانه تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا

فإنا نسميه متكلما وإن لم نعلم أنه موجد لهذا الكلام بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى ولا

يتصف باللفظي لأنه حادث ضرورة أن له ابتداء وانتهاء وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق

بالأول ومشروط بانقضائه وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود وكذا المعنى كالقول المتغير بتغير

اللفظ الذي يسمى في الاصطلاح بالمعنى الأول فتعين المعنى الذي لا يختلف باختلاف

العبارات الذي يسمى المعنى الثاني لأنه لا رابع يطلق عليه اسم الكلام والقول من جانب الحنابلة

بأن النظم قديم يكون دفعي الأجزاء كالقائم بنفس الحافظ وكالقائم بالطابع ولزوم الترتيب

في التلفظ لعدم مساعدة الآلة وهم لأن الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في

الصور المرتسمة في الخيال المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بأشكال الكتابة على أن قيام

الحرف والصوت بالله تعالى ليس بمعقول وأنه لا يتصور عدم ترتب الأجزاء في حرف واحد وأيضا كل من تأمل

في نفسه وجد من نفسه يتبادر إلى عرف الكلام في نفسه معنى غير العلم والإرادة كما يشهد به الرجوع

إلى الوجدان يدل عليه بالعبارة الدالة عليه دلالة ثانية والكتابة الدالة عليه دلالة ثالثة

وقد شاع

وقد شاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه فإذا ثبت أنه تعالى متكلم تعين أنه متكلم

بهذا الكلام يتوقف إلا كما هو قاعدة وأما وصفه بما يشعر بالحدوث فلأنه لا نزاع أنه كلام

نعم تبادر في الشرع بالاشتراك أو بطريق المجاز المشهور على النظم المخصوص المؤلف ووصف بما

يشعر بالحدوث ثم يراد به هذا المعنى وإطلاقه على هذا المعنى بطريق المجاز النفسي لأن اسم الكلام يطلق

لغة على اللفظي أيضا لأنه أهل يفهم منه من اللفظي ولا عجب أنه أي النظم المخصوص دال على الكلام

القديم حقيقة لأنه لاختصاصه بالنظم المخصوص بل لأنه أشرف النظم وتوصيفه اللوح المحفوظ

فإن الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ أو بحروفه كلام كما قال الله تعالى إنه لقول رسول كريم

وبالجملة معنى أنه مجاز أن النظم أن كلام الله تعالى غير موضوع له ولا الآلة نفيه عنه بل

معناه أنه وضع لهذا النظم للنادر المذكورة كما أن المجاز لاحظ فيه عنابة وغيره العربي منه

بل هو القرآن وهو متعارف عند العامة وفي علم الأصول والذي يرجع ما يشعر بالحدوث مثل

المنزل وكيف بين العرب وكونه مكتوبا وقابلا للنسخ وغير ذلك فالوا

لو كان كلامه تعالى ازليا لزم الكذب في الاخبار بالماضي في كلامه مثل انا ارسلنا وقال وعصى فرعون

الى غير ذلك وذلك لان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على

الازلي فلزم كذبه كلامه تعالى عن ذلك اجماعا وايضا هو مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار

وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع

والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس

واجيب عنها بان كلام في الازل [illegible]

واجيب بانه انما يتصف الكلام باحد الاقسام من الامر والنهي والخبر وغير ذلك فيما لا

يزال وليس في الازل واحد منها فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع محال

وكذا التعبير عن القديم قلنا كالارادة انه واحدة في نفسه التنوع بحسب الاعتبارات والتعلقات

الحادثة من غير ان يتغير في نفسه مع انما يلزم وجود مخاطب في كلام الحي النفسي يكفي

فيه مخاطب معقول والتحقيق انما يلزم السفه لو طلب بمعدوم [illegible]

واما على تقدير وجوده بان يكون طلب الفعل ممن سيحصل فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده

ولانه اجرى بين الصادق بالمسئول وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وارده

شامل لكل مكلف يولد الى يوم القيمة والمذهب انه صفة واحدة في الازل يتكلم

التعلقات كسائر الصفات وانه كان العقل قاصرا عن ادراك هذا المعنى اذ ثبوت

الكلام انما هو بالسمع ولم يرد السمع بالتعدد ثم ما ذكره صفاته ما اتفقوا فيها

القائلون بالصفات ولنذكر ما اختلفوا فيها فنقول اثبت الشيخ الاشعري البقاء

صفة اخرى لان الواجب باق بالضرورة والباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم فلا بد

ان يقوم به معنى البقاء ورد بانه ليس معنى زائد على الوجود لان المعقول منه استمرار

الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان وبانه يعود الكلام

في بقاء البقاء فان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كان باقيا بالضرورة

وينتقل الكلام الى بقائه ويتسلسل ويلزم ايضا قيام المعنى بالمعنى وهو باطل واثبت بعض

الفقهاء التكوين وفروعه باخراج المعدوم الى الوجود لانه خالق اجماعا وهو بدون

Scanned with CamScanner

صفة التكوين على ما ذكروا كالعالم بالإعلام ولا يبعد أن يكون صفة أزلية لا اصلاح بر نعته بكلام

الخصم قال الله تعالى هو الله الخالق البارئ والتمدح منه تعالى بالشيء فيه دليل اتصافه به

بعد خلوه منه يستلزم وكذا الحادث منه تعالى فيلزم أن يكون صفة أزلية وهو المطلوب

يقول الكلام من الإشارة في قوله تعالى إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن

فيكون فقد جرت العادة الإلهية بأن يكون الأشياء أوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة

كن إذ لا معنى لصفة التكوين إلا هذا وربما نجعوها إلى صفة الكلام ولا يلزم

من تعدد المكون كالعلم والقدرة والإرادة والحق أنه ليس صفة حقيقية كالعلم

والإرادة بل هو معنى إضافي يعقل من تعلق القدرة بالأثر فلا يكون الإيجاد إلا فيما لا يزال

ولحي من تعلق القدرة والإرادة بالمقدور وإنما التمدح بالخالقية في الأزل فمن

مثل التمدح بأنه يسبح له ما في السموات وما في الأرض وبقوله تعالى وهو الذي في السماء إله

وفي الأرض إله معبود أي هو بحيث إن ذلك فيما لا يزال الاستحقاق من صفات

الكمال

الكمال الثالث أن ذلك بالفعل إنما يكون فيما لا يزال لا الإخبار عن الشيء

في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه وما قيل إن التكوين هو المكون والخالق هو الأثر كما

اشتهر من الشيخ الأشعري فغير صحيح على ما قرره كلام بعض الأصحاب أن المفهوم الشائع

من إطلاق لفظ الخلق هو المخلوق سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازا اشتهر أو لا

لا يليق بالمباحث العلمية وقال المصنف يمكن أن يكون معناه أن الحاصل في الخارج

من التكوين الشيء وإيجاده بعدما لم يكن هو الأثر لا غير وأما حقيقة الإيجاد

فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان وأما سائر ما يطلق عليه من الصفات كالرحيم

والغفور والكريم وغير ذلك فراجعة إلى الصفات المذكورة كالقدرة والإرادة

وما ورد بظاهر الشرع وامتنع حمله على معناه الحقيقي مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على

العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق أيديهم والوجه في قوله تعالى ويبقى وجه ربك و

في قوله تعالى ولتصنع على عيني فهي مجازات وتمثيلات أي تصويرات للمعاني العقلية بما يحاذيها

في الصورة الحسية لاستواء بخلاف الاستيلاء وتمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى
بجانب القدرة ووجه الذات لانه الباقي والعين عن البصر فحصل
من انه لما يمكن ان يرد بما يمكن الحمل على حقيقته والحق انه تعالى يصح ان يرى بحيث
حصول حالة الادراكية الحاصلة لنا عند الكشف التام نسميها الرؤية لكن من غير
جهة ولا مقابلة لتنزهه تعالى عن ذلك وانه يحصل ذلك للمؤمنين في الجنة لما
النقل اصح اما الاول فلان موسى عليه السلام طلب الرؤية حيث قال الله تعالى رب
ارني انظر اليك ولو لم يصح لما طلبها عليه السلام ولان الله تعالى علقها على الممكن نفسه
وهو استقرار الجبل المعلق على الممكن لانه معنى التعلق ان المعلق يقع على تقدير
المعلق عليه والمحال لا يقع على تقدير من التقادير والقول بان موسى عليه السلام
انما طلب العلم الضروري عبر عنه بالرؤية مجازا لانه بالملزوم او طلب الرؤية لاجل
القوم حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فتأمل
السؤال

السؤال الى نفسه فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى او طلب الرؤية مع
العلم بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل بالسمع الظاهر لكان طلب
الجاهل عليه السلام ان يريه كيفية احياء الموتى ظاهر البطلان لان [illegible]
نفي الرؤية باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري بكيف وموسى عليه السلام عالم بذلك [illegible]
يسع للاحد ان يجعل ايانا جاهلا في العلم بامتناع العلم الضروري ولانا نقول الرؤية بعلم
بل كل عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل ولانهم لم يبينوا الامتناع
بل لكن باعانة الابصار بعلم الوقوع ولانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين ففي
بطلا كافيا اخباره بامتناع الرؤية عن طلب المحال والا لم يفد الطلب لانهم
والاول هو الجواب فهو المخبر بانه لا احد يعم ولا زيادة الطمأنينة لا تنبغي بطريق طلب
المحال وهو عجيب موسى عليه السلام بايجاده احاديث المعتزلة وقد يستدل على صحة الرؤية
بان كلا من الجوهر والعرض مرئي كالاجسام والاضواء باتفاق الخصم ولا بد للرؤية

متعلق لا يكون مختصا بشيء من الجواهر والأعراض وما يصلح متعلق الرؤية ويكون

المشترك بين الجوهر والعرض ليس إلا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب أيضا وأما الحدوث

والإمكان فلا يصلح متعلقا لها لما مر أن الحدوث والإمكان أمر عدمي لا تحقق له

في الخارج ومتعلق الرؤية لا بد وأن يكون متحققا فيه بالضرورة مع اشتراك المعنى

فيما عرفت الحدوث والإمكان فلزم على تقدير كونه متعلقا لها صحة رؤية المعدوم وبطلانه

ظاهر فإذا جاز الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورة فلزم صحة رؤيته تعالى

وصحة رؤية كل شيء موجود حتى الطعوم والروائح والعلوم فلزم من هذا الدليل إلا

المحال وإن ما يتمسك لصحة تعلق الرؤية بها بناء على أنه لم تجر عادته تعالى بخلق إدراكها

فإن قيل الوجود واحد نوعي والواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس

والنار فلم لا يجوز أن يكون لكل من رؤية كل من الجوهر والعرض بل أنواعها علة بأمر

مخصوص قلنا الكلام في المتعلق لا في العلة كما مر ومتعلق الرؤية لا يجوز أن يكون

يكون خصوصية الجوهرية بل لا بد أن يكون شيئا كما إذا الرؤية قد تتعلق بشيء ويكون

بما أنه يوجد ما وهو المراد من الوجود من غير أن يدرك جوهريته أو عرضيته فضلا عن

زيادة خصوصية لأحدهما ككونه إنسانا أو فرسا أو سوادا أو حمرة وأما الوقوع في الجنة

فلقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال النظر إليه إلا في

الرؤية وتقديم المعمول لأجل الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادعاء

بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة ذاته وقصر النظر على عظم جلاله كأنهم

لا يلتفتون إلى ما سواه ولا يرون إلا الله تعالى وحمل النظر على الانتظار وحمل إلى

على كونه اسما بمعنى النعمة واحد الآلاء تعسف لأن سوق الآية لبشارة المؤمنين

وبيان أنهم في غاية الفرح والابتهاج وانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل

ربما ينافيه لأن الانتظار بالحزن وضيق الصدر أحق وكون إلى بمعنى النعمة فلا

يخلو عن بعده وغرابته وإطلاقه بالظن عند تعلق النظر به سببا المسند إلى الوجوه

ام حيل الالائد تعلية اعلا ائمة التفسير كما ذكره الصنم في شرح المقاصد وقوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون حيث جعل ان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فلا يكون المؤمنون
غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ابعد كرامته خلاف
الظاهر وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور المفسرين الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية وعبر عنها بالزيادة للتنبيه على انها اجل من ان تعد من الحسنات
وجزاء الاعمال الصالحة ولا ينافيه ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة
الفضل وقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وقد علم الصحابة
بكلام مع الحاجة فيستطرون الى وجه الله تعالى هذا والحال لا يقتضي اقتصار الصحابة
ويقتضي في ذلك القدر او يقتضي دوامها عند حصول الشرائط فلو جاز رؤيته لدامت
متفق للاهل الجنة في المعاد الاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول
بالضرورة والثاني بالاجماع وذلك لان شرط الرؤية على هذا مع جوازها واو لاهما

بناء على تسليم الحكم ان حاصل الان وفي الجنة على الدوام فلزم ما ذكر وكلاهما ممنوع اما الاول
فلانا لا نسلم لزوم المقابلة لان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء وكيف شاء
ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم ففي الشاهد
فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية او بالهوية لا محالة فيجوز
اختلافهما في الشروط واللوازم والمراد بالرؤية بلا كيف هو خلوها عن الشرائط المعتبرة
في رؤية الاجسام والاعراض لا خلو الرؤية او الرائي او المرئي من جميع الحالات والصفات واما
الثاني فلانا لا نسلم وجوب الرؤية في الغائب عند تحقق الشرائط لم لا يجوز ان يكون رؤيته
تعالى مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة يخلقها الله تعالى في بعض الاوقات دون
بعض ولعله من شبهة المخالف قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار الظاهر ان النفي
على عموم السلب لان الجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق فان
قيل اذا كان الجمع للعموم كان النفي نفي الشمول وهو معنى السلب الجزئي لا شمول النفي وعموم

السلب عاما هو معنى السلب الكلي فلذا مثلنا كما يتعمل السلب العام لكن الكلام لعموم السلب وكله

صرح كلمة كل كما قال الدر شرح الموقف لانه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو سلب العموم

وان اعتبر النفي اولا ثم نسب الى كل فلعموم السلب وكذلك جميع العموم وبالجملة الجمع المعرف باللام

في النفي لعموم السلب هو الشائع واللائق بهذا المقام لكونه مقام التمدح وقد يجاب بانا

لا نم ان الادراك بالبصر بمعنى الرؤية اعم مطلقا حتى يستلزم نفيه نفيها بل هو رؤية مخصوصة

وهي ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وكذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري

لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية وملزوما

لها فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من نفيه على ما في الرؤية نقصا وبعد تسليم كون الادراك

هو الرؤية وعموم منها بانه لا عموم في الاشخاص ولا في الاحوال لا نسلم الاشخاص والاوقات

والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه بانه تمدح

وما به التمدح يدوم في الدنيا والاخرة ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات

والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول الحكم ويتبدل والرؤية من هذا القبيل فلعلها

الله نعم وقد لا ولنا ولن تراني عند سؤال موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام لن تراني

فليس للتأبيد اذ لم يثبت عمومه بل هو لمزيد النفي كما قال للتأبيد وان سلم

فلا دلالة للاية على عموم الاوقات لظهور قرينة الخلاف وهو الوقوع جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا

في الدنيا جمعا بين الادلة واما استعظام الله تعالى سؤال الرؤية حيث سماه ظلما وعتوا الحق به

نعم لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله

فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلتعنتهم

وعنادهم لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم مع انه ممكن

اتفاقا خاتمة ذهب اهل العلم بحقيقة تعم للبشر فقال البعض حصوله لكثير من المحققين خلافا

لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول منهم وخلافا للفلاسفة وذهب بعضهم الى انه لا يعلم الا الله نعم

الا الوجه بمعنى انه كان في الخارج والصفات بمعنى انه عالم حي قادر الى غير ذلك وسلب

بمعنى انهم واصحابهم الذين ليس بجسم ولا عرض وما يشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق

ورازقه ونحو ذلك وهذا ليس علما بحقيقة الذات وتمسك الفلاسفة في الامتناع بان

تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب اتفاقا او بالحد وهو انما يكون للمركب

من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك او بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة واجيب

بانا لا نم انحصار طرق التصور في ذلك لم لا يجوز ان يكون بالالهام فيحصل في افعال [illegible]

فعل العبد بل جميع افعال الحيوانات وانما خص العبد بالذكر لان بعض [illegible] ذلك

انما يجري في المكلف وهو الله تعالى واما العبد فالكسب وهو امر اضافي لا اعتباري تعلق القدرة

والارادة كما يأتي فلا يحتاج الى موثر فيه لان اثر الايجاد هو الوجود وهو منتف في الامور

الاضافية لكن يجب ان العبد يتعلق لارادته مقتضى ذات الارادة الحاصلة للعبد بخلقه تعالى وتعلق

القدرة تابع لها [illegible] لا يوجد [illegible] وللقدرة تعلق بالنسبة له كما سبق بل انما يوجد [illegible]

الناشئ بالفعل [illegible] وذلك الاثر المسمى بالكسب كتعيين الفاعل احد الطرفين من الفعل والترك

---

والترك وترجيح تعلق الارادة بدلان [illegible] وصرف القدرة حسب تعلق الارادة بدون ان

تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله في عبده قدرة تتعلق بالفعل بحيث لو كان

مستقلا في التاثير لاوجد الفعل فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما

فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحد الطرفين لا محالة اجيب بان التكليف قد يكون داعيا

لتعلق الارادة بناء على انها تابعة للعلم فاذا علم المكلف ذلك يكون داعيا لتعلق الارادة

فيصرف القدرة اليه ومعنى كون الارادة مرجحة انها بتعلقها تترجح احد الطرفين على الآخر

الا انها لكونها تابعة للعلم يكون العلم داعيا لتعلقها باحدهما على التعيين مع

تساويهما كما اشرنا اليه سابقا وعند اكثر المعتزلة او جلهم فعل العبد يخلق العبد بناء على

قولهم بالتاثير فقدريه والمتقدمون منهم كانوا يتحاشون من اطلاق الخالق عليه لقرب عهدهم

باجماع السلف على انه لا خالق الا الله والمتاخرون منهم اطلقوا لفظ الخالق عليه اذ لا

فرق بينه وبين الموجد [illegible] وكرم علينا [illegible] الا انه الكلمة لكن تسميته كسبا في [illegible]

ولذا قال الله تعالى خالق كل شيء وبلا ظرفية افعال الحيوان وخرج القديم بدليل العقل

وللقطع بان المتكلم الابليغ لا يريد في مثل الرحمة كل آمن وطل الأرض يكون بمنزلة الاستثناء وقال

الله تعالى خلق كل شيء وقال انا كل شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل شيء موجود من الممكنات

حال كونه مقدرا بمقدار مخصوص مطابقا للغرض ومصلحة للاضافة هذا المعنى كما انه نصب كل اذ لو رفع

لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر فلم يفد ان كل شيء مخلوق لله بل ربما افاد ان من الاشياء

ما لم يخلقه فليس بقدر وقال الله خلقكم وما تعملون اي ما تعملونه وعليكم لكن ينبغي ان

يجعل ما بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به لا الفاعل المصدر وهو بمعنى التنبيه اعني الايقاع

لا وجود له في الخارج والامر التنبيه لا ايقاعا فلا يكون متعلق الخلق لان الخلق الايجاد

هو الوجود ولا وجود له ولو كان الايقاع امرا واقعيا انما يندفع مقتضيا مع قطع

النظر اعتبار المعتبر والاقتضاء اذ يجري الاعدام ايضا لا اقتضاء لان يمتنع العدم

وقال الله تعالى هو الله الخالق البارئ اذ الخالق جزء وهو ضمير الشأن او ضمير مبهم

بفعل

يفعل الله ما فائدته حصر الخالقية ظاهرا واما اذا كان الخالق صفة بلا الحال الانفعل وقال تعالى

لا يريد فانه يدل على انه تعالى يفعل كل ما يتعلق بارادته تعالى وهي متعلقة بالايمان وسائر

الطاعات اتفاقا فيلزم ان يكون هو فاعلها او موجدها هو الله تعالى ولكن

على انه يفعل ما يريد فعلم عدم كون الظلم بلا ضرورة وقال الله تعالى كل من عند الله لا

على الفسق وقال الكتب في قلوبهم الايمان والظاهر منه انه الذي اثبت الايمان واوجبه في القلب

وقال انه اضحك وابكى فان الظاهر منه انه الذي اوجد الضحك والبكاء وتأويل المعتزلة

عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما فيه من ابطال ادلتهم وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم

ما شاء الله كان بقدرة الله تعالى ومشيئته بحيث لا سبيل للانكار اليه وقد دل على عموم

جواز كون فعل العبد بقدرته اذ لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين المستقلين

على الواحد لان مقدورية الله تعالى لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى لكل ممكن ورد عليه بان

اللازم من تعلق قدرته تعالى في فعل العبد مقدور له تعالى بمعنى دخوله تحت قدرته وان

فأثبتوا بيانه لا بمعنى انه واقع بالدليل المحال او بيانه بعد ثبت التسلسل بالمعنى الثاني باذ ازمنة
ويكفي هذا في لزوم المحال وانه لو كان فعله بقدرته لكان عالما بتفاصيله للاتيان
بالازيد او الانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور
ذلك الا بعد العلم به ولعلهم هذه الملازمة تنكر الخلق ايضا في العالم لعدم الاعلام من خلق
واللازم لم يبطل اما الكبرى فبعلم بالعلم الاجمالي اذ ليس الوجود به حتى يلزم المحال وانه لو
كان بقدرته لكان متمكنا من تركه كفعله اذ لو لم يتمكن منه لكان وقوع الفعل واجبا منه فلا يكون
قادرا واذا كان متمكنا من تركه فوقوع الفعل بدلا من تركه لا يكون الا مع ترجيح الفعل بمرجح لقول
الخصم بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فلا يرد ان الخصم يجوز ترجيح المختار احد مقدوريه بلا
مرجح ثم ان كان ذلك المرجح من العبد ننقل الكلام الى صدوره فيتسلسل او ينتهي الى مرجح لا يكون
منه ويجب معه الفعل لان الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق واذا كان المرجح من
غيره لم يكن مستقلا في الفعل ولا متمكنا من الترك لان الترك لم يجز مع ايجاب المرجح فكيف مع ...

وهذا كما ترى انما ينفي ان العبد ليس مستقلا في فعله لا انه ليس موجدا له مع ان معلوم الله
يبقى في عدم الاستحالة الجهل عليه تعالى وما علم الله وقوعه يجب لا يتخير الواجب باقيا في ملك العبد
ولا يرد النقض بفعل الباري تعالى لان الفعل الاختياري لا يكون الفاعل متمكنا من تركه عند
ارادة فعله الا بعده وهذا محقق في فعله تعالى لكونه اراده فقد تمكن من فعله بخلاف فعل العبد وقد
يستدل على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى لا بقدرته بانه لو قدر العبد على فعله ايجادا
لقدر على اعادته لان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات وليس كذلك انما
وبانه لو قدر عليه لقدر على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه لو قدر علينا
ان نفعل الان مثل ما فعلنا سابقا بلا تفاوت وبانه لو قدر عليه لقدر
على خلق كل ممكن من الاجسام والاعراض لان مصحح المقدورية اما الامكان او الحدوث ويتعلق كل
والخلق هو الايجاد ولا تفاوت لذلك في شيء منها ما قال في شرح المقاصد واما النقض
الاكتساب فانما يتعلق بالله تعالى واحد والايجاد هي مختلفة فلا يرد النقض بها انتهى اراد بالله

الاحكام وبالجملة الاعراض يعلم ان القدرة الاكتسابية لا تتعلق بالوجود وانما تتعلق بالموجود

وهي مختلفة بالجهتين العرضية فيجوز اختصاصها بحصول الاتصاف بدون بعض وبالعكس فلا

على فعله خلافا للكاسب فعله لخلق الايمان والطاعات احسن فعل الباري لخلق الشيطان وكثير من

القبائح ولما صح قول الائمة والتصريح بالعموم فان بني تميم في الاوجه لحمله على قول الاقتدار والتمكين

لانه حاصل ولما صح حمد الله تعالى على الايمان ولا الشكر عليه اذ لا يتصور ذلك الا اذا كان خالقه تعالى

واعطائه ان كان للكسب مدخل فيه واما المعتزلة القائلون بكون العبد موجدا لافعاله فمنهم من ادعى

الضرورة في ذلك وذكر ان وجوه ما اما للتنبيه او للاستدلال الا الحكم بان يكون ضروريا بان الحكم

بانه ضروري مستند الى ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركة الاضطرارية كمثل حركة سقوط من

السطح والاختيارية كحركة صعوده وما ذلك الا بانه مستند بقدرته وايجاده بخلاف الاولى

وان كل احد يجد بالضرورة من نفسه ان وقوعه بحسب دواعيه وتصوره كالاقدام على الاكل والشرب عند

الجوع والعطش ولا معنى لوجوب الفعل بالاختيار الا هو حيث الفعل على وفق داعيه وان كل

عاقل

عاقل يقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يمدحه او يتعجب انما هو فعله وانما علم فان نعلم انه لا يطلب

ما يجيء ثبوت الامور ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من

الافعال التي هي المنهي وكذا التمني والتعجب والجواب ان ذلك لا ينفي كون خلقه تعالى

وايجاده كما هو المتنازع فيه فغاية الامر انه يفيد الضروري بل انما يفيد كون متعلق قدرته

وارادته وافعاله وفق قصده ودواعيه وهو المسمى بالفعل الاختياري ومنهم من احتج

على ذلك عقلا بانه لولا استقلال العبد بافعاله لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى

للمدح والذم على ما ليس بفعل الممدوح لا واقع بقدرته واختياره وبطل الامر والنهي اذ لا معنى

للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا النهي عما لا يكون فعلا للمنهي وكذا الثواب والعقاب على ما

يخلق الشيء في المعاقب حتى ان من يعاقب على ما هو خلقه اشد ضررا على العبد من الشيطان

والحق ان هذا لا يتم اذ لا يبقى الا التوسع وكون فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل عليهم

السلام وانزال الكتب ان اشارة لا يبطل الترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمال

وان الداعي الى الاذن في ذلك فائدة الآذن لا لفائدة العبد اذ ليس له تأثير في افعاله

العباد فانها وهي لا يجوز ان يخلقها الحكيم العليم بحيث يعيبها الغناء ثم خلقها كالظلم والشرك وسائر

المعاصي واحتج ايضا بانه لو كان الباري موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لا انه فاعلها

واحد لو كان فاعلا لها لكان متصفا بها فيجب اتصاف الباري بما لا ينبغي كالكافر والظالم

وغير ذلك من النواهي التي لا يستطيع لعاقل اجراؤها على الله بل احصاؤها بالبال

اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر والظالم الا فاعل الظلم وهكذا احد الاول بان الكسب

يعني القدرة والارادة للعبد بفعله وفعلا دون ضده وعقيبه عند من كان في النفي

والذم ونحو ذلك على ان ما يمدح او يذم باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح بالحسن والذم

بالقبح فهو على تقدير وجوده يأتي على الجبرية النافين لقدرة العبد لا على من يجعل قدرته

مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل المرجح هو محض خلق الله تعالى والا يكفي لكون المدح والذم

بلا ابتناء من الاستقلال بحيث يكون الفاعل متمكنا من الفعل والترك فلا نزاع في الوجوب

او الامتناع بناء على ان المرجح الموجب للفعل او المانع منه هو العلم الازلي اذ قد ثبت انه تعالى

عالم بالجزئيات فما كان يكون ولا تخالف الجهل عليه تعالى وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

وكل ما علم انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه فلا شيء

يكون العبد مستقلا فيه بحيث يكون متمكنا من فعله وتركه فلزم بطلان المدح والذم على فعل العباد مطلقا

ورد الثاني بعد تسليم ان الحسن والقبح عقليان بان القبيح فعل القبيح لا خلقه ولا فعل القبيح ذاتا

بل كونه فاعلا حقيقة فلا يقبح بخلاف فعله الا ترى انه تعالى خلق اصل جميع القبائح وهي

الشياطين ورد الثالثة بان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر والا لم يكن كونه

انما نطلق على من قام به الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى

في محالها وما كان البياض والسواد والحركة ولا يتصف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل

ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد من ان الافعال كلها

على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الاجسام وما عطف على عقلا بالآيات

او

الواردة في اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله مثل قوله تعالى فلم

تقتلون انبياء الله تعالى وقوله تعالى ثم بدلنا مكان السيئة ما ينبئ عن معنى الايجاد كالعمل

مثل قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله من عمل سيئة

فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى ما تفعلوا من خير تجدوه عند الله وقوله تعالى وافعلوا الخير والصنع

كقوله تعالى والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين والجعل كقوله

تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين والاحداث

كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية

ابتدعوها وبالايات الواردة في توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة

ولا ملجئ الى الكفر والمعصية مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وقوله تعالى كيف تكفرون

بالله ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين وبالايات الدالة على تعليق افعال

العباد بمشيئتهم مثل قوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير

ذلك

ذلك والجواب ان بعضها غير متنازع وهو ما يصح حمله على حقيقته مثل قوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين

لان الكسب حقيقة وبعضها ما ينبئ عن معنى الايجاد مثل قوله تعالى والله يعلم ما تصنعون فمحمول

على انه لما ثبت بالدليل ان الكل بخلق الله تعالى وايجاده وجب حمل الالفاظ الدالة على معنى

الايجاد على مجاز الامر العادي او جعل الاسناد لكون العبد سببا واما الادلة في نظر قوله وما منع الموانع

اللازم الذي يتعلق به احمال الكفرة وهذه صور انه عقلية خفيت على علماء القدرية جعلوا من الادلة

والتعليق بمشيئة العبد فهذا لكن ليست بمشيئة الا بمشيئة الله تعالى بدليل قوله تعالى وما تشاؤن

الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر لا اكراه منه تعالى على الافعال بمعنى ايجادها واجرائها عليهم

من غير ان يكون لهم مدخل ولا تفويض بمعنى اقدارهم تعالى على وجه الاستقلال الحقيقي لا بكون

له تعالى في افعالهم مدخل وذلك الامر على الحقيقة من انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح

ليس من العبد وانه فاعل وان الافعال معلومة للعبد معارض بانه لو علم القدرية

ثم انه لو لم يكن قادرا على الفعل لما حسن المدح والذم والامر والنهي في افعال العباد ثم

علا وفق قصدهم ودواعيهم لكن امر بين الامرين اي الجبر والتفويض لان المبادي القريبة لافعال
العباد على القدرة والاختيار والمبادي البعيدة لها على العجز والاضطرار لان افعال العباد
معلقة بمشيتهم ومشيتهم ليست الا بمشية الله تعالى فانا مضطر في صورة مختار كما قيل
في الكتاب وافعال العباد جميع الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره بمعنى خلقه وتقديره اياه ابتداء
كما هو مبنى دليله موجب بمحض خلق الله تعالى كما هو الحق الى البصر حيث قال ان العلم
يتوقف صدق الفعل على الداعي ضرورة وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ونحن لا نقول
بالجبر الداعي وانه فعلنا بما قيل لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب رضا به لان الرضا بالقضا
واجب واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر قلنا الكفر مقضي لا قضا والرضا انما يجب بالقضا
لا بالمقضي فان قيل الرضا بالقضا يستلزم رضا بالمقضي قلنا انما يستلزم من حيث انه مقضي
من حيث ذاته والرضا بالكفر من حيث ذاته كفر لا من حيث انه مقضي وعند المعتزلة لا يصح القول بان
افعال العباد بقضاء الله تعالى وقدره الا ان كان بمعنى الاعلام والتبيين كما في قوله تعالى وقضينا

الى بني اسرائيل اي بمعنى الكتابة في اللوح وعلى هذا جميع الافعال بل جميع الحوادث بقضائه وبمعنى
الايجاد والايجاب كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه فيكون في الواجبات خاصة فان
الايراد في السؤال الاخير لا اختلاف في ذم القدرية ولكنهم هم القائلون بنفي الجبر والشر
بنفي ارادة الله تعالى ومشيته وسموا بذلك لكثرة اشتغالهم بنفي القدر وقيل لاثباتهم
للعبد قدرة الايجاد حرية بان المناسب القدرية بغير الفاني وما في المعتزلة انهم
هم القائلون بان الحوادث كلها بقدرة الله تعالى ومشيته لان المثبت اولى بان ينسب اليه لا النافي
التابع نسبه اي تحقيق الى يشيد ويقويه كالجبرية ورد بقوله عليه السلام القدرية مجوس
هذه الامة لا خفاء في ان المجوس يضيفون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان ويسمونه يزدان واهرمن
وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله تعالى فيقوم القدرية
ولا خفاء ان من لا يفوض الامور الى الله تعالى هو الخاصم له تعالى ولان من يصف الفعل الى نفسه
ويدعي انه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرية ممن يضيفه الى ربه ذكر في شرح المقاصد فان قيل

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لرجل قدم عليه من فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت فقال رأيت

أقواما ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره

فقال عليه الصلاة والسلام سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتي

أجيب بأن ذلك لا يدل إلا على أن المجوس يعتذرون بأن فعل العبد إنما كان بقضاء الله تعالى وقدره فيجوز للعبد

الإقدام عليه ويبطل اختياره فيرتفع ما هو مناط للثواب والعقاب والمدح والذم عليه فذلك مجوس

فليتفطن أن هذا قول المعتزلة لا قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم أهل الحق

على أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن والنصوص كثيرة شاهدة بأنه

لا يكون إلا بمشيئة الله وإرادته أكثر من أن تحصى حتى صار بمنزلة المتواتر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا يكون بمشيئته وقد نطق القرآن بكلام الله تعالى وفي

وفي الإرادة قريبة فالإرادة صفة توجب ترجيح أحد طرفي المقدور من الفعل والترك واعلم أن

وقوع ما لم يقع فيكون عالما بأن تحصيل المحال نقلا عليه جهلا فكيف يريده والعالم باستحالة الشيء

لا يريده

لا يريده ثم المعتزلة خرجوا بأنه لا يريد القبائح والشرور بل يريد أضدادها من الذي يريد الله

الكافر الإيمان وإن لم يقع إلا الكفر وأنه وقع من الفاسق الطاعة فجعلوا أكثر ما يقع من

العباد في ملكه خلاف مراده تمسكا بأن إرادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح

ورد بأن لا قبح منه غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه وأن العقاب على ما يريده ظلم وهو على الله

نعم يجوز ورد بالمنع فإنه تصرف في ملكه ثم إن الأمر بالأشياء له أو النهي عما يريده في تركه

بالمنع إذ يجوز أن لا يكون غرض الأمر الإتيان بالمأمور به كالسيد إذا أمر العبد إظهارا لأنه لا يطيعه

ثم لا مانع أن يريد الله تعالى شيئا من الطاعة والمعصية أو يعني به رضي به بأنه لا يطيعه فإنه يريده

العصيان والإرادة يفترق عن الأمر والرضاء لا يريد الشيء لكن أمر الكافر بقضاء ووجب الرضاء

به فيستلزم الأمر والرضاء بالمعصية لاقتضاء الرضاء أجيب بأن القضاء هو المفضى والكلام في

تمسكاتهم فاسد كلامهم أما أولا فبقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم على الذين أشركوا

بإرادة الله تعالى ولو شاء الله ما أشركنا فنقص عليهم بهذا القول لا

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لرجل قدم عليه من فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت فقال رأيت

أقواما ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضى الله تعالى علينا وقدره

فقال عليه الصلاة والسلام سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتي

أجيب بأن ذلك لا يدل إلا على أن القول بأن فعل العبد كان بقضاء الله تعالى وقدره يجبر العبد

على الإقدام عليه ويبطل اختياره فيرتفع استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم عليه فهو قول المجوس

فليتفطن أن هذا قول المعتزلة أم قولنا ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم أهل الحق

على أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن والنصوص شاهدة بأن

الكل بمشيئة الله وإرادته أكثر من أن تحصى حتى صار بمنزلة المثل وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم

ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا يكون بمشيئته وقد ثبت أنه خالق الكل بقصده تعالى وتوقف

وفق الإرادة قريبة فإن الإرادة صفة توجب ترجيح أحد طرفي الممكن من الفعل والترك والعالم بعدم

وقوع ما لم يقع فيكون عالما بامتناع الأمتناع فلا علم جهلا فكيف يريده والعالم بامتناع الشيء

لا يريده البتة والمعتزلة خرجوا بأنه لا يريد القبائح والشرور بل أراد أضدادها فمعنى أنه أراد من

الكافر الإيمان وإن لم يقع إلا الكفر وإنه أراد من الفاسق الطاعة وإن وقع الفسق فجعلوا أكثر ما يقع من

العباد في ملكه خلاف مراده تمسكا بأن إرادة القبيح قبيحة والله تعالى منزه عن القبائح

ورد بأنه لا قبح منه غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه وإن العقاب على ما يريده ظلم وهو على الله

نعم محال ورد بالمنع فإنه تصرف في ملكه وإن الأمر بالإيمان لما لا يريده والنهي عما يريده سفه وركيك

بالمنع إذ يجوز أن لا يكون الغرض من الأمر الإتيان بالمأمور به كالسيد إذا أمر العبد ليظهر أنه هل يطيعه

أم لا فإنه لا يريد منه شيئا من الطاعة والمعصية أو عند من يرضى به بأنه لا يطيعه فإنه يريد عصيانه

العصيان والإرادة تغاير الأمر والرضا والمحبة لأن الشيء قد يكون مرادا كالكفر ولا يجب الرضا

به فيعلم أن الأمر ورد بأنه يمضي لا بقضاء الرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي والكافرون

تمسكا بأنهم فاسقون كما ادعوا به نعم كذلك كذب الذين من قبلهم على الذين أشركوا

بإرادة الله تعالى ولو شاء الله علمه ما أشركنا لما أشركنا لنقصهم في القول لا

والتحريم من النبي صلى الله عليه وسلم او لجعلهم في ذلك عذرا لهم وتعليلا لعدم اتباعهم وانقيادهم لا لانتفى

الا انتا الى مشيئة الله فاصدقهم كانوا حق اريد بها باطل ولذلك جعلوا مكذبين لا انهم

قصدوا ابدا تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب علامة المتابعة كاذبين لكون ذلك الكلام

من نفس صدقا وصادقا حكما اي ولذلك حكم آخر اما كون شأن اليهود حكما جعين ناشيء الحصن فولهم

عن ضمائرهم واما قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها حيث يدل على ان ما كان معصية

وسيئة فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا فالجواب ما اشار بقوله اي مكروها بين كما

في مجاري العقول والعادات فلا يكون عند ربك مكروها على ان المكروه بمعنى المبغوض

الغائب المرضي لا المراد فصل في الحسن والقبح قد اختص انهما عندنا شرعيان وعند المعتزلة

عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل ولا بمعنى الملائمة للغرض

وعدمها كالعدل والظلم فان ذلك عندي يدرك بالعقل ورد الشرع او لا وانما النزاع فيهما بمعنى

استحقاق الفاعل عند الله المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا في حكم الله تعالى

اي فيما ورد به حكمه تعالى نعرفه بالشرع بمعنى ان ما ورد الامر به فحسن بالمعنى المذكور وما

ورد به النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة حسنة او قبيحة في نفس الامر يكون الامر والنهي

تابعين لها كاشفين عنها بل الحسن والقبح بالمعنى المذكور تابعان للامر والنهي بمعنى ان ما امر به

فحسن او نهي عنه فقبيح لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا مثبتين ولو

كان بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام قبل ورود الشرع اولا ولانه لو كان

الحسن والقبح بالعقل لكونه لذات الفعل سواء كان مستندا الى نفس الذات او لازمها لما تخلف

عنه بشيء من الصور ضرورة واللازم باطل كالقتل والكذب حقا او ظلما ولان العبد

لا يستقل بفعله لما مر من انه لو كان مستقلا به لما تمكن من تركه مع ترجيح الفعل الى آخره

والذم عقلا ليس الا مع الاستقلال اتفاقا وقالت المعتزلة بل بالعقل بمعنى

ان للفعل جهة محسنة او مقبحة يدركها العقل بدون الشرع كحسن الصدق

النافع وقبح الكذب الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم

العبد بمعنى ان العقل بعد ورود الشرع يحكم بان الله تعالى لكونه جهة محسنة او مقبحة في نفس الامر

فالحسن والقبح عندهم لذاتي الفعل لا الحسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والعدوان

ضروري بان يعرفه العاقل من غير ان الذين لا يقولون بشرع فلولا انه ذاتي للفعل لما كان كذلك

وان العقل عندهم كاف بحيث لا يرجح نفع الصدق وانقاذ الغريق كمشرف على الهلاك مثل

الكذب واهلاكه وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ولو لم يقبح شيء من الله تعالى لجاز اظهار

المعجزة على يد الكاذب فاذن لم يثبت النبوة وانسد بابها والجواب عن الاول بالمنع

لانه من الاحسان وقبح العدوان بالمعنى المتنازع وهو كون الفعل متعلق المدح والذم عند

الله واستحقاق الثواب والعقاب بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطبايعهم ومنافرتها

وكونه متعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك وكذا الاثم ايثار

الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه عند التساوي بالحقيقة ومن كل وجه

وانما هو عند الغرض لا لتقرره في النفس ان الصدق حسن اي ملائم لغرض العامة تبنوهم انه كذلك

عملا

عند وقوع المفروض وليس كذلك ولو سلم فهو غير متنازع والجواب عن الثاني ان عدم الوقوع اي علم

وقوع اظهار المعجزة على يد الكاذب من القطعيات العادية وهو لا ينافي الجواز العقلي الذي

لا يقدح في اثبات النبوة وقد تمسك المعتزلة بان من عرف الله تعالى بذاته الكريم

وصفاته العظيم يقدم على شكره بنعمه ويشعر كل نفس السليم قطعا ان ذلك قبيح عند الله

تعالى وانه في معرض الذم والعقاب سواء ورد الشرع او لا فعلمنا ان ذلك من مقتضى الشرائع

واستمرار العادات يتعلم في الناس هذا فصار فنجد مركوزا في العقول بحيث ان حكم العقل قد تمكنوا

ايضا بانه لو كان الحسن والقبح بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم وقد مر

جوابه في باب المعجزة فصل التكليف بالاتفاق ومخالف في

جوازه وعدمه من فروع الخلاف في الحسن والقبح وليعلم ان مراتبه بالاتفاق ثلث ادناها ما يمتنع

لعلم الله تعالى بعدمه وتعلق ارادته او اخباره بذلك واقصاها ما يمتنع لذاته وتوسطها

ما امكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا او عادة ولا خلاف في عدم

التكليف بما يمتنع لذاته قال في شرح المقاصد في جواز التكليف فيه تردد بناء على انه

يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور

لم يمكن الحكم بامتناع تصوره كجمع النقيضين ولا خلاف في وقوع التكليف فضلا

عن الجواز بما يمتنع لا لذاته بل لسابق علم او ارادة او اخبار فيما لا يقع وانما الخلاف

فيما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او لم يقع عادة وكثيرا

كالصعود الى السماء فعندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به لعدم

القبح العقلي عندنا لا انه يمتنع الجواز العقلي لكن لا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا

الا وسعها وعند المعتزلة والشيعة لا يجوز كما لا يقع لكونه سفها لان تكليف ما لا يطاق

وعبثا لان الفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم وصار من ذهب الى

ان التكليف بالممتنع لذاته واقع فضلا عن الجواز فانه تكليف ابي لهب بان يصدق في

جميع ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم ومن جملته اي ومن جملة ما جاء به النبي انه لا يصدق في شيء

ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيكون تكليفا بجمع النقيضين واجيب بانه لم يكلف الا بالجمع بل انما كان

تحصيل الايمان وهو امر ممكن في نفسه مقدور للعبد في حد ذاته لكنه ممتنع بسابق

علم واخبار بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع نعم لو وصل اليه هذا الخبر وكلف

التصديق به يتم هذا الجواب فصل ذهب المعتزلة الى تعليل افعاله بالاغراض والاشاعرة

الى عدمه والحق ان تعليل بعض افعاله سيما الاحكام الشرعية كايجاب الحدود والكفارات

وتحريم المسكرات بالاغراض اي الحكم الراجعة الى العباد ثابت بالنص كقوله تعالى وما

خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وقوله

تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون الآية والاجماع عليه ومبنى

حجية القياس حتى لو لم يعلل لم يصح القياس في كثير من الاحكام كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة

بجامع الاسكار فالاقرب ان الخلاف اي خلاف القول بالتعليل على عدمه وكذا اي

التعليل او على عدمه مدرك ضعيف فان الاشاعرة ان ارادوا انها غير معللة اراد وانفي اللزوم

او نفي العموم لاعموم النفي واللازم خلاف النص والاجماع كما يشهد به ما سلف لهم على ان افعاله

ليست معللة بالاغراض بانه لا بد من الانتهاء الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض قطعا للتسلسل

وكذا ما تمسك اللازم على ذلك بانه لا يعقل في تخليد الكفار نفع لاحد فانه انما يفيد نفي

العموم لا عموم النفي وذهبت المعتزلة الى ان الفعل الخالي عن الغرض عبث واجب تنزيهه تعالى

عنه لكن نفيا ما لا يحتاج ومستغنيا عنه فلا بد من غرض يعود الى غيره تعالى لكونه تعالى

لا ينتفع بشيء وعلى هذا ذهبوا الى ان التكليف الذي هو مشقة صرفة للعبد ولا نفع

فيه لله تعالى انما هو تعريض للثواب في الدار الآخرة فان الثواب منفعة

كثيرة دائمة خالصة مقرونة بتعظيم وذلك بدون استحقاق سابق قبيح عقلا وان للاعمال

تأثيرا في اثبات الاستحقاق لا يليق لان من يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من

تحتها الانهار ثوابا من عند الله وقوله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن

فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم ولان التكليف بامر شاق يحتاج الى عوض لئلا يترتب عليه القبح اضرارا

بلا

بلا استحقاق ولا منفعة في مقابلته ظلم يستحيل على الله فيكون التعريض للمنفعة استحقاقا

والتمكن من الكسب النعمة الابدية في الجنة الحسنة للتكليف والابتلاء حسنا بتفويته كالكافر

والفاسق لذلك على نفسه بسوء اختياره ورد بانه لا يقبح منه تعالى شيء وان الترتيب ترتيب

الثواب على الاعمال الايمانية على ان لها تأثيرا في اثبات الاستحقاق اذ قد يكون الترتيب تفضلا من

الله تعالى على الابرار انه يكون داعيا الى اصح العمل كيف وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما يفاض

من النعم فكيف بعض استحقاق ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

القلب واللسان فيمن آمن ووافق الحال بانه تعالى مالك فلا ظلم لانه تصرف في ملكه ولو سلم

لزوم العوض في التكليف يجوز ان يكون هو سوى ما ذكرتم مثل الابتلاء والشكر للنعماء وحفظ

النظام للعالم وغير ذلك كتهذيب الاخلاق او لان يهذب العقل وبالجملة لا يعقل

استحقاق النعيم لمجرد كلمة الشهادة ولا استحقاق العذاب الدائم بذنب من فصل في مباحث

العدم والاضلال والنبوة نحو ذلك وانما عقدنا مباحث الاعتقاد والحسن والقبح تلك كما بحث

لانبائها على انه تعالى هو الخالق للاشياء وانه لا قبح في خلقه وفعله وانما القبح في المخلوق والمفعول

فقد يوقت الكتاب الالهي والسنة النبوية نسبة الهداية اى المتعدية فانها ان متعدية

وهي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة او لا ولازمة اي بمعنى الاهتداء ووجدان

الطريق والطرائق متعدية ونسبة الاضلال هو ضد الهداية فهي الدلالة على خلاف

الطريق الموصل وكذا الطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى في البعض على وجه التعليق

بمشية الله تعالى كقوله تعالى يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله فمن يرد الله ان يهديه يشرح

صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا وفي البعض على وجه يشعر بالاختصاص

به تعالى نفيا كقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وقد اورد

الذي للوجه الاختصاص للهداية بالمعنى كذلك به تعالى كيف وفي شأن النبي صلى الله عليه وسلم

الارشاد والدلالة على الطريق الحق وايضا المتعلق بالمشية يفيد البعضية والدلالة

المذكورة عامة للمؤمنين والكافرين فلا بد من توجيه لذلك فعنه ما كان ...

نسبة

نسبة الهداية اليه تعالى بمعنى خلق الهداية بالمعنى اللازم وهي الاهتداء ووجدان الطريق ونسبة

الاضلال اليه تعالى بمعنى خلق الضلالة اى فقدان الطريق وذلك لانه تعالى الخالق وحده لكل شيء

سواء فعل العبد او غيره وسواء كان حسنا او قبيحا رضى الله القبيح لا فعله واذا كان

النسبة بالمعنى المذكور كان تخصيصه وللتعليق بالمشية ايضا واما عند المعتزلة فلما كان

اضلال العباد عندهم مخلوقة لهم دونه تعالى كانت الهداية المنسوبة اليه مجازا اى الدلالة

الموصلة الى البغية او البيان ليصح التخصيص والتعليق المذكوران لكن بنصب الادلة لا بخلق الاهتداء

لان الاهتداء فعل العبد وهو مخلوق العبد عندهم فالادلة منصوبة في المطلوب الى ان يهتدي

العبد بها مع تمكنه من الاهتداء لانه فعله لا فعل الله تعالى قال في شرح المقاصد الهداية هي

الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة او لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر

الحقيقة ولا تعذر هنا انتهى وهذا لا يدل على ان المعنى المذكور لنسبة الهداية والاضلال

حقيقة في وجه انه نسبة الفعل الى فاعله حقيقة انما يكون بخلقه وايجاده لا بمعنى انه فاعل

الموجه وان الايجاب لا يتعلق بنفس الفعل لانه ضار محض بل انما يتعلق بما فعل به وهو ههنا
الاهتداء والضلال لكن يرد عليه ان نسبة الحقيقة الى الفاعل انما هي باعتبار الفاعل لما
فعل لكن الفعل صرف الى الحاصل بالمصدر لا الايجاب ما فيه يترتب عليه فعل الاهتداء
والضلال بالنسبة الى الهداية والاضلال نعم يتم ذلك لو كان الاهتداء والضلال ايضا
كذلك لانهما من قبيل علم وتعلم كلام وتكلم من قبيل كسر وتكسر فالحق ان يقال الهداية بمعنى الدلالة
على الطريق الموصل وانها ما قد تكون مع الموصول وبدونه وتحقيق استعمال العام في فرده لا يكون
محل ان في الايات المذكورة مستعملة فيما مع الوصول بقرينة المقام فلا اشكال والاضلال
الاضلال عندهم على ما قال المصنف بمعنى خلق الضلال وهو مختص به تعالى ويقبل التعليق
بالمشية واما نسبتها اليهم للعلة ... بانه لا يجدي نفعا او هو بمعنى التغير وهو الدلالة
على خلاف الطريق الموصل لكنه فعل الشيطان والاسناد اليه تعالى مجاز لانه باقداره واما اللطف
والتوفيق والعصمة فعند الاشاعرة خلق قدرة الطاعة في العبد عند الجمهور لان خلق قدرة

المعصية

القول بان الاسم نفس المسمى لما لا يخفى ثم ان ذلك غير كاف في صحة القول المذكور ضرورة ان اللفظ
غير المسمى وانواع بديهية العقل لو رجع الصمم والقول بان الاسم نفس المسمى وان التسمية غيره ليس
على ما ينبغي بل اريد بالاسم في هذا القول المدلول او اريد به ما صدق عليه الاسم نحو ان الاسم
يكون اللفظ ملحوظا قصدا بل تبعا والة للمعنى فجعل كأنه لم يكن لكون المذكور هو
المدلول فقط فالمراد انه مدلول الاسم نفس المسمى وقد يقال اذا اريد بالاسم المدلول فقد
يكون نفس المسمى كاسم الذات وقد يكون غيره كاسماء الافعال وقد لا ولا كاسماء الصفات
ما نسب الى الشيخ هذا وعرضهنا بعلم ان التمسك من القائلين بالنفسية بقوله تعالى ما تمسك
بدون قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى لان التسبيح للذات دون الاسم ومن القائلين بالغيرية بقوله
تعالى ولله الاسماء الحسنى لان المسمى واحد ليس محل النزاع فان الكلام فيما صدق عليه مدلول الاسم وان
مدلول لفظ الاسم هو اللفظ دون الذات فكيف يتوهم ان يكون نفس الذات غاية ما في الباب
انه لو ابقاء التسبيح على الاسم على سبيل التجوز فذلك لا يفيد النفسية بل يؤكد الغيرية على

على انه يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص بحيث تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب

وبين الخلاف منشأه ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فان اريد به المسمى كما في زيد كاتب فانه نفس الذات

او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب فان المكتوب نفس اللفظ فلا يبعد ان يقع لهذا اختلاف في ان

الاسم نفس المسمى او غيره كما مر ثم لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات عليه تعالى اذا ورد بها الشارع وعدم

جوازه اذا ورد منعه واما اذا اتصف الباري بمعنى ولم يرد به اذن الشارع بلفظه اذنا ولا منعا ولا يراد به

اراد تعظيم وكان مشعرا بالجلال فجوز اطلاقه عليه تعالى جمهور المعتزلة ومنعه الجمهور لانه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم

بالوصف الا بما سماه الله تعالى ورسوله وكذا واحد من افراد الناس لم يسمه به ابواه لان ينقصنا الباري تعالى اولى

وجوز بالاتفاق مثل العارف والفطن ليتوهم الاطلاق الشهرة استعمالهم خصوصية تمنع تحققه تعالى فان

المعرفة قد تشعر بسبق الغفلة والفطانة تشعر بادراك ما غاب عن غيبة السامع فتكون مسبوقة بالجهل

ولا مثل العاقل والرحيم وان كان واقعا في الكتاب لعدم الاجلال ولا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق

وروده في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ثم اعلم ان في معرفة الاسم

قد

قد يكون نفس الذات وقد يكون مأخوذا باعتبار الافعال والصفات والسلوب والاضافات فقد يكون

مأخوذا باعتبار الاجزاء ولا خفاء في ان الله تعالى بل باعتبار الصفات والسلوب والاضافات كذا

لا خلاف في امتناع ما يكون باعتبار الاجزاء اذ لا يتشكل لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم باعتباره عليه تعالى

كالجسم والجوهر ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله فانه علم للذات وان كان مأخوذا

من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام وكان الاله اسما للمعبود مطلقا فان ذلك لا ينافي العلمية وقيل

غير جائز لان الوضع يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه

يكفي معرفة الموضوع له بوجه ككونه واجب الوجود على انه يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى ولا تحصى

اسمائه تعالى نعت وتعيين وامثال ما ورد به الحديث ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها

دخل الجنة اذ ليس الا ان يكون الاسم كذلك لنفي الزيادة بل يجوز ان يكون لغرض آخر كزيادة الفضيلة

او انه من احصاها دخل الجنة في موضع الوصف الباب السادس في السمعيات اي الامور التي يتوقف

علمها الشرع كالنبوة ويتوقف هي على السمع كالمعاد واثبات السعادة والشقاوة من الايمان والطاعات والكفر

الفصل الاول في

والمعصية وفيه فصول فصل في النبوة النبي انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه وكذا

الرسول وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب واعترض بان يشمل الى شيء من زيادة على الرسل

على عدد الكتب فقيل من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك

ثم البعثة لطف من الله تعالى وفضل منه للعالمين لانها تتضمن مصالح لا تحصى لعقل فيما يستقل

بمعرفته مثل وجود البارئ تعالى وعلمه وقدرته ومعانيه فيما لا يستقل العقل مثل الكلام والرؤية

والمعاد الجسماني ورفع الاضرار كازالة الخوف الحاصل عند الانسان بالحسنات لكونه تصرفا في ملكه

تعالى بغير اذنه وبيان البعض كمنافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا

بعد ادوار مع ما فيها من الاخطار وبالجملة منافع البعثة اكثر من ان تحصى لذا قال بوجوبها

المعتزلة ويلزمهم ما لا يخفى فان قيل البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا

سبيل الى ذلك قلنا يجوز ان يعرفه بنصب الادلة الدالة على ان القائل له ارسلتك هو

الله تعالى او بالتجلي بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع الخلق او بان يخلق له

العلم

العلم الضروري بانه المرسل ولا يرد ان العمدة في باب النبوة هي التكليف

وهو لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لانه في ضمن مشقة ولا للمعبود لتعاليه عن

الاستفادة والانتفاع وذلك لان منافع التكاليف اكثر من مضارها وان خفيت تفاصيل

البعض كهيئات الصلوة ومناسك الحج ونحوهما وطريق ثبوت رسالة المبعوث هو المعجزة مأخوذة

من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند

مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل وهي في العرف امر خارق للعادة مقرون

بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع

وعدمه كعدم احراق النار واحترز بقوله مقرون بالتحدي عن الكرامات وبقيد عدم

المعارضة عن السحر ونحوه ولا نزاع في صدق الرسل انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق

لما جرت به العادة من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قال الرجل

اني رسول هذا الملك اليكم ان خالف هذا الملك عادته بان يقوم ثلاثا ويقعد ففعل

على سريره

قصد يقال ويحصل كعلم الضروري بصدق من غير ارتياب ولا يقدح فيه او لا دلالة على الصدق

وحصول الجزم احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل مستند الى مدعي الرسالة لخاصية في

نفسه او بدنه او لاطلاع منه على خاصية في بعض الاجسام تحدث هذا الاثر الى ذلك او يكون

مستندا الى وضع فلكي لا يطلع عليه غيره او يكون من ملك او جن او يكون ابتداء عادة

اراد الله اجراءها او تكرر عادة لا تكون الا في دهور متطاولة او يكون مما يعارض الا انه

صرف عن المعارضة لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او بلغه لكن تركه لمانع كالخوف

والاشتغال بما هو اهم او لا يكون ذلك تصديقا لغرض لاستحالة الغرض في افعاله على ما

يقوله بعض او يكون لغرض لكن لا الغرض التصديق اذ لا ان تصدق مدعي الرسالة بل

لغرض آخر مثل ان يكون اجابة للدعوة او معجزة لنبي آخر الى غير ذلك من الاحتمالات

ان يكون اضلالا للخلق على ما هو مذهب من ان الله تعالى يضل من يشاء فان الاحتمالات التجويزية

العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية الضرورية نحو نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب

لتقدم في ب

كلها

المعصية فيها على انها عرض لا يبقى زمانين فتكون مع الفعل وقيل العصمة هي ان لا يخلق الله

في العبد الذنب كما هو المروي عن بعض الاشاعرة وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع

معها صدور الذنب عنه وقيل انها لا يصح للمكلف بتركه الذنب وعند المعتزلة اللطف

ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منها اللطف المحصل للواجب وترك القبيح

اي يقرب المكلف منها مع تمكنه في الحالين اي الترك والاتيان م ب

واللطف المقرب منها ويخص باسم التوفيق او يقرب المكلف منها مع تمكنه في الحالين

اي الترك والاتيان اللطف المحصل للواجب المذ لان عندهم منع اللطف ويخص باسم

العصمة اللطف المحصل لترك القبيح والاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته

ولآخرها ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة كما قال الوقت الذي علم الله بطلان حيوة الحيوان

فيه وهو واحد لا يتغير بتقدم او تأخر بحسب الاسباب كما زعم المخالف والمقتول ميت

باجله اي في الوقت الذي علم الله في الازل بطلان حيوته فيه لا بفعل القاتل لان موته

مما خلقه الله عقيب فعل العبد كالضرب فيتوهم انه بفعله وليس كذلك اذ لا مباشرة

اي يجري بنا على منع الطاعة للفاعل محتملا داعيه في الطاعة لطفا مقربا

صدر منهم ولا توليد ووجوب الجزاء على الفاعل ليس لما ثبت في الحرام بل لانه فعل الامنيا مباشرة

ولا توليد بل لما اكتسب من الفعل المنهي باسبابه المفضية اليه لما انه كسب من المنهي عن ذلك مباشرة

ولا يخفى ما فيه من المسامحة

ذلك الفعل المفضي الى الموت سيما عند ظنه البقاء وعدم القطع بالاجل ومعنى زيادة

البر في العمر كما ورد في الحديث لا يزيد في العمر الا البر كثرة الخير وطيب العيش فانهم حملوا الزيادة للنصوص

القاطعة على انه لا نقص ولا تأخير في الاجل قال الله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستا

خرون فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فصل في الرزق

وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به سواء بالتغذي او بغيره مباحا او حراما فيدخل

رزق الانسان وسائر الحيوانات ويخرج ما لم ينتفع به وانه كان الرزق للانتفاع لا لانهم يملكه

شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا كل يستوفي رزقه

ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذلك بخلاف ما اذا فسر بما ينتفع به لينتفع به

على ما هو عند البعض وقد يخص بالمأكول لكثرة استعماله فيه فقيل المعتزلة بانه لا يكون لاحد منعه

فيخرج

فيخرج الحرام لانه ليس رزقا مضافا الى الله تعالى واضافة الحرام الى الله تعالى قبيح بناء على اصلهم الفاسد فلا يكون

من رزق في جميع عمره بالحرام مرزوقا وذلك باطل اذ فيه رد للنصوص القاطعة على انه تعالى

رزاق الارزاق قال الله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها السعر تقدير ما يباع

به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غالبا باعتبار الزيادة على العادة او الغالب في ذلك المكان

والزمان ويكون رخيصا باعتبار النقصان باسباب من الله تعالى ثم للاختيار للعباد فيه كتقليل ذلك

الجنس وتكثير الرغبات فيه وبالعكس او لم يكن اختياريا كادخال الاجناس لكن مرجعه الى الله

تعالى ايضا فالمسعر هو الله وحده خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد

فصل

الفصل الحادي عشر اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب والاشاعرة

زعموا انه لا قبيح منه ولا واجب عليه والمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه

يفعله واوجبوا على الله امورا بناء على اصلهم الفاسد من جعلهم العقل حاكما بالحسن

والقبح ونحن لا نجعله حاكما بل الحاكم هو الله تعالى فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه

كالاوجوب عنهم وغيرهم واما معنى الوجوب عليه تعالى فقد فسروه تارة بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء

الصارف عنه وتارة بان تركه مخل اي مستحق الذم فمنها اللطف وهو كل ما يقرب العبد الى الطاعة

ويبعده عن المعصية اختيارا عنه الطاعة كالارسال وانزال العقول ونصب الادلة

ذلك لانه متعين تفضي للغرض الذي هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد

بالمنع لجواز ان لا يكون الاتيان به مرادا والغرض او يتعلق بمقتضى حكمة ولان تقريب و

تحصيل للمصلحة ذلك وتركه قبيح ورد بعد تسليم ان ابا الشيء قبيح بان عدم تحصيل الطاعة عدم تحصيل

المعصية وكذا عدم التقريب الى الطاعة عدم التقريب الى المعصية ولان الواجب من الطاعة لا يتم

الا به لانه لا يحصل الا بتقريبه ومما لا يتم الواجب الا به واجب فلهذا ذلك وجوب على المكلف بان

كونه متحققا او فليس ما نحن فيه على الحجة انه لا يبقى كافر ولا فاسق لانه من الالطاف ما هو محقق

ومن قواعدهم ان قبح اللطف واجب يجب انه لا يخلو عصر من الانبياء والاولياء بان يأمروا

بالمعروف ويدعون الى الحق ومنها العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل

وهو ما طعن الضرر في مقابلة الالم دفي نفي

الله تعالى بالعبد من الالم والغم ونحوه مما يجري مجراه كتفويت المنافع عليه فيخرج الاجر والثواب

لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق لان تركه قبيح

لانه ظلم يجب فعله واختلفوا في وجوب كونه في الآخرة فقيل لا لانه لا يجب دوامه وقيل نعم لان

انقطاعه يوجب الالم فيستحق بعده عوضا اخر وهلم جرا ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع في

حيوة ما او نوبة فمن قال بدوامه قال لا بد ان يكون الكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض

ولعظم الكفر والجمع بين العوض وبين العقاب قال لا يجوز عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر

لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات بحيث لا يتألم بانقطاع التخفيف

واختلفوا في ان اعواض الكفار وغير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهائم تكون

في الدنيا او في الآخرة واعواض الكفار والفساق في الآخرة بتخفيف العذاب وقيل ان البهائم

يدخلون الجنة وتخلق فيها العلم بان ذلك عوض لما الم لاصلحها الاصلح للعباد في الدين فقط

كما ذهب اليه البصريون من المعتزلة ويعنون بالاصلح الانفع وقيل في الدين والدنيا كما هو مذهب

البعد ادبين صلاحهم وبعثوا بالاصلح في الحكمة والتدبير سواء كان فيه نفع العبد في الدنيا والدين او

كليهما او لم يكن ولا خلاف بين الفريقين في وجوب الاقدار والتمكين عليهم لانه كالجهل

انهم بما هو الانفع وغيرها اي جهلوا انه لم يعلم وقلما يلزم ثم لا ايلق الله تعالى الكافر المعذب في الدنيا

والاخرة سيما المبتلى بالالام والاسقام وان لا يخلد في النار وان لا يميت كي يحيي وان لا يبقى

المنع سيما الابليس وذريته عليهم اللعنة حيث يأذن الغاني بالاسانة من حيث لا يدرونهم

فصل في اسماء الله تعالى وبه ينتهي مباحث الالهيات في الاسم وهو اللفظ

المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان على ما

هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية وهي وضع

الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه ضرورة لا اختفا فيه بعد تصور معانيها لكنه لما

كثر ما يقع التي في ان الاسم هو الاسم الذي اريد به المدلول دون اللفظ

الاحكام الواردة عليه واردة على المدلول كما في زيد كاتب ومحمد رسول هو الطلق ببعض

القول

فلعل البحر من غير التقائل ماذكره من الاوصاف الا بالقوة ولا بالاشياء على ان الكلام فيما ثبت

الجوين معارضته وحصول الجزم بانه خارق للعادة مع فرط الاهتمام من المخالفين بابادة كونهم

اتى بها فالعكس لكثرة اشتغالهم بابها سبب ذلك ولهذا كانت معجزة النبي من جنس ما غلب من اهل

زمانه وتفاخروا به كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام في زمن داود عليه السلام

زمن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجد امته وكروا المعارضة وانذار ذلك الامر لا

الا الله شرا صيعا الموتى وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر والمدر فلا يتوهم انهم

ما صنعتم فيه او انه بعض الاجساد او غير ذلك من الاوصاف الا ان فعل الحكيم وذكر التوقع من

القادر المختار كاف في افادة العلم وان ترتب العادة على بعض افعاله ما لا اقتضائه وانه

لم يفعلها الا اظهار الدعوى لانقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دالة على تصديق

الله اياه وانه صادق في دعواه فان حصول التصديق

لنا بذلك لا يتوقف على كونه غرضا له تعالى بل على ترتبه اظهار المعجزة على يد مدعي النبوة يكفي في ذلك

ولكن ذلك لا يتوقف ايضا على ان يعلم كون الباعث تعالى صادقا في اخباره بان هذا المدعي صادق
في دعواه فان اظهار المعجزة على يديه اخبار بتصديقه لدعواه بناء على ان ادراك كون الباعث تع صادقا
سمعي لا يعلم ابدا من السمع من الخبر الصادق اذ لا سبيل اليه الا ذلك بل بدليل العقل لا غاية ان الكذب
قبيح وهو على الله تع محال وثبوت كل صفة بعد دليل السمع حين تمنع ومن ههنا يعلم انه يصح
التمسك بخبر النبي صلى الله عليه وسلم في اثبات الكلام له تع فصل في نبوة نبينا محمد صلى
الله عليه وسلم رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق لانه عليه الصلوة والسلام ادعى الرسالة
واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى صار
مجرى الشمس في الوضوح واما اظهار المعجزة فلانه اتى محمد ع بالقرآن وتحدى بفصاحته بلغاء
العرب العرباء مع كثرتهم كثرة حصى البطحاء وشدة تهالكهم بالعصبية والحمية الجاهلية ولو قدروا
على المعارضة لعارضوه ولو عارضوه لنقل الينا لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله والعلم
بجميع ذلك قطعي فلا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع كونهم قادرين عليها لمانع او عارضوا

ولم

ولم ينقل الينا لغلبة المبالات وقلة الالتفات ولم يطعنوا فيه مع كمال حذاقتهم وفرط
عداوتهم للاسلام بل لسوء له لكمال حسنه وبلاغته الا انه لما هو دار التعجب في المطاعن
القادحة في اعجازه مدونة اجمالا او التفصيل انكه بالتقاصر فان اردت
معرفة التفاصيل فارجع اليه وتعجبهم انما كان من فصاحته وحسن نظمه و
بلاغته لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها فبطل القول بان اعجازه
بالصرفة كما ذهب اليه النظام وكثير من المعتزلة والشيعة بمعنى ان الله تع صرف
همم المتحدين وسلب علومهم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن على ان نقصان
البلاغة او ضعف الاعجاز بالصرفة فلو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب
ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقتها لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل
في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة ولانه عطف على قوله لانه
اتى بالاخبار عن الغيب الماضية والمستقبلة فالماضية كقصص موسى وعيسى
ويوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام وغيرهم على تفاصيلها من غير سماع
من احد واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تع وعدكم الله مغانم كثيرة

تأخذ ونهار قوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده وفي قوله تعالى سيهزم الجمع ويولون
الدبر لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله وقوله لا يأتون بمثله الى غير ذلك ومنها ما
ليس فيه كقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر
وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله الى غير ذلك والآثار فيه عليه الصلوة والسلام كثيرة
امور خارجة عن العادة تنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة
عنها فالاول كونه نورا يتحول من ورائه ضياء احدى ليلتي ... عينيه والاخرى على
شق بين صمع خاتم النبوة بين كتفيه وطوله قامته عند الطويل ووساطته عند كل وسيط
وكونه يبصر امر خلفه كما يبصر امر قدامه والثاني ككونه غاية صفات الكمال من الصدق والامانة
والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وكونه متواضعا لاهل المسكنة وشفقته على الامة وتحمله على متاعب
الرسالة ومحافظته على مكارم الاخلاق وبلوغ النهاية في كمالي ومعارف الالهية الى غير ذلك وكونه
مستجاب الدعوة كما دعى لابن عباس رضي الله تعالى عنهما اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا
على عتيبة ابن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد والثالث كحنين الاوثان
ليلة ولادته وسقوط اربعة عشر شرفة من قصور الاكاسرة واطفاء نار فارس وانشقاق القمر وانقلاع الحجر وتسليم

الحجر

وكتب ... انا الله وحده لا شريك لي ... شرح فارسي

الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان روى الجيش ودوابهم وشبع الخلق الكثير من طعام
يسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وحكاية الناقة من صاحبها
وشهادة الشاة المسمومة يوم خيبر بانها مسمومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومن
الشواهد نصوص الكتب للانبياء المتقدمين عليهم السلام المنقولة الى العرب من التورية
والانجيل والزبور كما فصل فيما علق لذلك ومن الافتنانات لاهل الانصاف ما اجتمع
فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة
الى النفس والبدن والنسب فان العقل السليم يجزم بان ذلك لا يجتمع الا لنبي وما اشتمل عليه
شريعته في كل باب مما يعلم المنصف الناظر فيه انه ليس الا وضعا الهيا ووحيا سماويا
وكونه مبعوثا بين الاميين ومنها ظهورها اي شريعته على سائر الاديان وانتشارها في الافاق
والاقطار مع قلة الاعوان وكثرة الاعداء عددا وشدة شوكتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم
وبلوغهم غاية الوسع في اطفائها اي شريعته وهل ذلك الا بعون الحق وتاييده السماوي
وغاية ما ثبت منكري نبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الطعن في النسخ مطلقا
بانه لو يكن الحكم الناسخ لمصلحة فعبث والا كان لمصلحة لم يعلمها عند شرع الحكم

المنسوخ فيجوز أن لا مصلحة فيه أو لا أو أصلحها أولاً ثم غلا منها فيبدو وبأن الحكم إما موقت فانتهاؤه

لا يكون نسخاً وإما مؤبد فنسخه تناقض وإما مطلق عن التوقيت والتأبيد فيه وإما أن يعلم

الله استمراره أبداً فلا يرتفع لزوم الجهل أو إلى غاية فانتهاؤه لا يكون نسخاً والجواب

عن الأول أنه لمصلحة تجددت فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال وعن

الثاني بأنه مؤبد لكنه موقت في علم الله تعالى ورفع ونسخ في الظاهر وقد بين في موضعه لهم

ثانياً ما أشرنا إليه وهو أن بني موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام تمسكاً بما

تواتر منه عليه السلام أنه قال لهم تمسكوا بالسبت أبداً وهذه شريعة مؤبدة ما دامت

السموات والأرض والجواب أن هذا افتراء عليه عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة أو

على تقدير وقوعه فهو عبارة عن طول الزمان فإنه كثيراً ما يعبر بالتأبيد والدوام

عن طول الزمان ثم النص والإجماع يدل على أنه صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى الناس كافة

قال الله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس بل إلى الثقلين قال الله تعالى قل

أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن الآية وزعم بعض اليهود والنصارى أنه مبعوث إلى

العرب خاصة تمسكاً منهم أن الاحتياج إلى النبي إنما كان للعرب خاصة دون أهل

الا ترى ان بعض الادوية بالنسبة الى شخص دون شخص فيختلف بحسب الضعيف والشفاء بتفاوتها

أهل الكتاب ورد بأن احتياج اليهود والنصارى أكثر لاختلاف دينهم بالتحريف

وأنواع الضلالات فيه مع ادعائهم أنه من عند الله وأنه لا يبعث نبي بعده ولكن رسول

الله وخاتم النبيين وإذا ثبت أنه خاتم الأنبياء ثبت أن لا ينسخ شريعته بل شريعته ناسخة

لجميع الأديان وأجمع المسلمون على أنه أفضل الأنبياء كيف وأمته خير الأمم قال الله تعالى كنتم خير

أمة الآية وتفضيل الأمة من حيث إنه أمة تفضيل للرسول الذي هم أمته واختلفوا

في الأفضل بعده فقيل آدم عليه السلام لكونه أبا البشر وقيل إبراهيم عليه السلام

لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عليه السلام لكونه كليم الله وقيل عيسى عليه السلام لكونه

روح الله تعالى وقيل نوح عليه السلام لطول عبادته ومجاهدته ودل الكتاب على

معراجه صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى وإجماع القرن الثاني على أنه في اليقظة

وبالجسد لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام أو بالروح لما أنكره الكفرة

غاية الإنكار ولم يرتد بعض من أسلم وقد ارتد منهم حين أخبر النبي صلى الله عليه وسلم ودل

الخبر المستفيض على أنه إلى السماء ومنكره مبتدع والخبر الواحد إلى الجنة أو العرش أو طرف

العالم على اختلاف الروايات ومما نحن فيه من شرائط النبوة الذكورة وكمال العقل والفطنة

وفور الرأي وقوة الذهن في الصبي كعصمة نبينا عليه الصلاة والسلام عن ما ينفر عنه الطباع
السليمة كالعيوب المنفرة من البرص والجذام ونحو ذلك او ما يخل بالمروة كالاكل على الطريق
او ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشريعة وقبول الامة ثم اختار ان الانبياء معصومون عما ينافي
مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ فان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق
بها من التبليغ فلو جاز التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وعن
الكفر قبل البعثة وبعدها وجوز الشيعة لهم اظهار الكفر تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة
ورده بانه اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة وعن تعمد الكبائر بعد البعثة سمعا عندنا
لان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه وعقلا عند المعتزلة بناء
على اصلهم الفاسد في مسئلة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح وعن الصغائر
المنفرة كسرقة لقمة وعن تعمد غير المنفرة وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك للاجماع ولانه يلزم ما هو منتف
قطعا من حرمة اتباعهم فانها منتفية قطعا لان اتباعهم واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني ولو لا عصمتهم عما ذكر لزم ثبوتها وكذا رد شهاداتهم فانه ايضا منتف

منتف للقطع بان من ترد شهادته في قليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في امر
الدين القائم الى يوم الدين ولو لا عصمتهم عما ذكر لزم ايذاؤهم وكذا وجوب زجرهم ومنعهم عن
ارتكاب ذلك لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع
ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية واستحقاقهم العذاب وكذا لزم دخولهم تحت قوله
تعالى ومن يعص الله الاية وعدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ونحو ذلك
من لزوم كونهم من حزب الشيطان وغير ذلك واحتج المخالف بان الله قص ذنوبهم وتوبتهم واستغفارهم
واجيب عنه اما اجمالا فان ما نقل عنهم فما هو منقول بالاحاد فمردود وما نقل متواترا او في نص كتاب الله فمحمول على السهو
او النسيان او ترك الاولى او كونه قبل البعثة واما تفصيلا ففي كتاب الشفا وفي الكتب
المصنفة في هذا الباب والاولى ان لا يحصر عددهم عليهم السلام لما روي انه سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء
فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر وذلك لان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات واحتمال مخالفته قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك وعرض للمسلمين على عصمة الملائكة عليهم السلام لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون

وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا اخفاء في ان شيئا من هذه الوجوه لا يفيد القطع والظن
اليقيني وما يقال انه لا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات فان اريد انه لا يحصل الاعتقاد الجازم
والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن فيها فظاهر البطلان وتمسك المخالف بقصة
مع كون الملائكة عليهم السلام بل لا بد لنا اولا من الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم ولهذا عوتب بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بل لا يصح استثناؤه
منه قوله تعالى فسجدوا الا ابليس وبغيبتهم في حق آدم عليه السلام واستبعادهم جعله خليفة
بقولهم جوابا لاني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ورد الاول بان ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه
من الملائكة تغليبا لانه كان بينهم او بمعنى كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن
شأنهم الاستكبار لانه خلاف ... والثاني بان الغيبة انما تكون لو اظهروا نقص الغير وذلك
انما يكون لانه بعد والاستخبار عالم بجميع الاشياء فلا غيبة هناك بل قصدهم عليهم السلام
التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق مع وجود الاولى والاليق وانما علموا
ذلك باعلام من الله تعالى او شاهدوا من اللوح المحفوظ واما هاروت وماروت ملكين ببابل

ببابل فعاتبنا بما تعلما الانبياء على الشهوة والزنا ولم يكن منهما اصرار بالسحر لا الاعتقاد
بل انما كانا يعلمان السحر مع تنبيههما على ان العمل به كفر وذلك ابتلاء للناس في تعلمه
وعمل كافر ومن تجنبه او تعلمه لا لتوقيه ولا لغيره فهو مؤمن ثم جمهور اصحابنا والشيعة على
ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي
ابي بكر منا فعندهم الملائكة افضل والمختار عليه ... وبالغ بعضهم من اصحابنا
في تفضيل خواص البشر وهم الانبياء على خواص الملائكة وعوامهم من ... على عوامهم اما عقلا
فلان للبشر عوائق عن العبادات العلمية من الشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة للاوقات
وليس ذلك للملائكة بشيء ولا شك ان كثيرا من كمال المواظبة على الطاعة مع كثرة الشواغل
ادخل في استحقاق الثواب لكونها اشق ولا معنى للافضلية سوى استحقاق الثواب والكرامة واما
سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من
آل ابراهيم وآل عمران الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين
على العالمين ومن جملتهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولانه امرهم بالسجود لآدم
قال الله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والمراد بالسجود للافضل هو ... للفهم لانه

الحج بعظم انواع الخدمة واحتمالها لا افضل للفضول مما لا يقبله العقول فلا يفعله الحكيم وانما كان آدم
افضل منهم كغيره من الانبياء لكثرة ما ابتلى به من التكاليف والتعليل بانه خير من آدم يدل على ان رجحه
بالحج انما كان تعظيما وتكرمة لآدم ولانه امر آدم بتعليمهم الاسماء فعلمهم والمعلم افضل من المتعلم
الآية تنادي على ان الامر لهم انما كان لقصد اظهار ما خفي من فضل آدم ورفع ما توهموه فيه من
النقصان ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض واحتج الحكماء بانهم لما هو مقتضى اصل
الفطرة متصفون بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شائبة النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل
على التدريج وقادرون على الافعال العجيبة كاحالة السحاب والزلازل ونحوها مطلعة على اسرار الغيب سابقون
الى انواع الخيرات مبرؤون عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح علومهم واعمالهم
ادوم لطول زمانهم واقوى لسلامتها من مخالطة المعاصي المنقصة للثواب واسلم لانهم يشاهدون
اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات والاسرار ولذلك كذا الدرس بقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك من تخيل
زيادة الفضل الذي اوهمه وابطاله بقوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى انى لست
بملك حتى لي القوة والقدرة على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان جبرئيل قلب باحد جناحيه بلاد قوم لوط

فانى

فاين هذه الافضلية التي هي اكثر الثواب وبقوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلام والمعلم
افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ دون التعليم وبقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه كما يقال لا يستنكف عن هذا الامر الوزير
ولا السلطان والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وادعائهم في المسيح النبوة الالهية والترفع
عن العبادة لكونه روح الله ولد بلا اب والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام فلما اريد الاكثرية على تقدير تسليم مقدماته لا يمنع كون اعمال الانبياء على الكل
افضل واكثر ثوابا على ان المعارض بما ذكر اوجب القطع بالافضلية الانبياء وتاويل المتوقف من الوجوه السمعية
بالنسبة لما نقلناه واما الذين تقدم ذكرهم على اذل الانبياء الرسل فجوزوا ان يكون للنفس بهم من الوجود
ادق الآيات لكونهم احق بالتشرف ومن خوارق الاولياء والولي هو العارف بالله تعالى المواظب على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن
بدعوى النبوة وبهذا تفارق المعجزة وبالخلو عن دعوى النبوة فلا توجب التباس النبي بغيره ولا انسداد
باب اثبات النبوة اذ لا يفتقر دلالة المعجزة على النبوة ومشاركتهم للانبياء في ظهور الخوارق لا تخل
بعظم قدرهم في النفوس بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء وزيادة الرغبة في اتباعهم حيث

نالت امثالهم تلك الرتبة ببركة الاقتداء بهم والاستقامة على طريقتهم وتفارق الكرامة السحر بانها

واتباعهم

بانها لا يجري فيها التعليم والتعلم ولا يباشر فيها المعارضة ولا يجامع الفسق والكفرية بخلاف السحر فان في ذلك كله

ولا يكون السحر الا بمباشرة اعمال مخصوصة بخلاف الكرامة فلا حاجة واقع اما الكرامة فلقصة مريم قال

الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال انى لك هذا قالت هو من عند الله

وقصة آصف من اتباع سليمان باتيان عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف وغيرهما مما روي عن كثير من الصحابة واما

تعارفا الدهر اذ لم يطلع عليه وليست معجزة لسليمان

السحر فلقوله تعالى ويعلمون الناس السحر وقوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به

من احد الا باذن الله ولما ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعايشة رضي الله تعالى عنها

وابن عمر رضي الله عنه ولا دلالة لقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى

على انه لا حقيقة له وانما هو خيال وتمويه وذلك لجواز ان يكون سحرهم ايقاع هذا التخييل وقد

تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة

بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقته الآفة فثبوتها فقد جرت به

السنة الحق لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق وذهب كثير من المعتزلة

الى انه فيما لم تمكن لهم عليه استنادا لاجل كون ... للقائلين بالسحر والعين في جواز الانتفاع

بالرقى

بالرقى وجواز تعليق التمائم خلاف ولكلام الطرفين كما في شرح المقاصد اخبار وآثار

والارجح هو الجواز والمسئلة بالفقهيات اشبه والولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون

بدون الولاية فهي حاصلة مع امر زائد ولا يسقط عنه التكاليف وما نقل عن اهل الاباحة من

ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط الامر والنهي ولم يضره

الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة فاسد باجماع المسلمين ولا تكون الولاية افضل من

النبوة وكيف ومن الادب اطلاق تفضيل الولي لان الاعلام تمامية الكمال برتبة النبوة واما ولاية

النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص كما هو شأن خواص الملك

والمقربين ويكون النبي في غاية الكمال وفي النبوة من معنى الانباء والتبليغ كما هو شأن

من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ الاحكام وقيل بل النبوة افضل لما فيها من التوسط

بين الحق والخلق والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك

والله اعلم فصل في المعاد العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود

بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح

الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني الذي يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح

لا ما كما تقليه من التجرد ولما كان المعاد الجسماني على بعض الاقوال متوقفا على اعادة المعدوم
بيّنا جوازها فقال ويجوز اعادة المعدوم لانه كالمعاد مثل المبدء بل عينه لان الكلام في اعادة
المعدوم بعينه والاحكام التي لا تزول بحسب الاوقات اذ لا دخل للاوقات فيها هو بالذات على ان
المعدوم ممكن قابل للوجود والوجود الاول ثم اما اعادة القابلية الباقية بذاته مستعد
لقبول الوجود في ذلك الوقت او وقت الاعادة لاكتسابها ملكة الاتصاف او لا اتصافا
فالقابلية الثانية اقرب وعادة على الفاعل اهون وشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى
وهو اهون عليه لكنه ما ذكر في شرح المقاصد الاقرب انه يحمل الاعادة الى جعلها اهون على اعادة
او لكن يقول الحق تعالى ... الخلق ثم يعيده
الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من التاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها
الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد
فضلا عن الاستعداد القائم به واحتج المخالف بان المعدوم لا يشار اليه اذ لم يبق
له ثبوت فلا حكم عليه بصحة العود لاقتضاء ثبوت المحكوم عليه ولا اعادة الا بعد الحكم بصحة
العود وما ذكر ثم من انه ممكن الوجود في زمان الثاني كالاول انما هو نظرا الى ذاته وهو
لا ينافي امتناع وجوده لامتناع الحكم وبانه لو اعيد المعدوم بعينه لزم جميع مشخصاته لا

لا يبقى فرق بين المبتدأ والمعاد لوجوب اعادة الوقت ايضا لانه من جملة مشخصاته والتالي [illegible]
وبانه على ذلك التقدير يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة والجواب عن الاول
انه لا نسلم كون الوقت من المشخصات ولا يمتنع اعادته وان كان يمتنع لذاته وعن الثاني انا لا نسلم
العقلية ثم
ان الوقت من المشخصات فان انقطع يكون هذا الكتاب هو بعينه كان في الامس والتغاير بالاعتبار
لا ينافي الوحدة الشخصية على انه يفرق حاصل بان المبدأ واقع اولا اي من غير سبق حدوث لا في زمان
الاول والمعاد واقع ثانيا اي مع سبق بالحدوث في الاول لا في زمان الثاني فيكون بينهما تقدم
وتأخر زماني لا انهما في زمان واحد وبهذا الاعتبار يفرق بالتقدم والتأخر بالذات
او بالزمان فيجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه كما لا يخفى ثم ان المحققين من الفلاسفة والمليين
على حقيقة المعاد اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المليين الى انه جسماني فقط لان الروح
عندهم جسم سار في البدن والفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه ولا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وكثير من العلماء
الى انه روحاني وجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن والمعتقد انه قد ثبت
بالكتاب والسنة واجماع الامة المعاد الجسماني وانه ممكن في نفسه فيجب التصديق به والعزلة

يدعي بما العقل بناء على أن ثواب المطيعين وعقاب العاصين وأعواض المستحقين لا يتأتى إلا
بالإعادة ثم نجيب بأنه لا يتأتى إلى الجسد القابل وأجيب فيه صح بناء على أصلهم الفاسد من أن يتأتى بالمعاد
الروحاني فالأولى هو التمسك بدليل السمع وبالجملة المعاد الجسماني ضروري بأن الدين وإنكاره
كفر يقيني فإنه من الآيات والأحاديث الواردة في باب المعاد على التمييز والتصوير للمعاد الروحاني
لغو بالمعاد هو عود النفس بعد الموت لعالم المجردات بقطع تعلقاتها في المعاد بوجدان ذاتها متصفة
بالفضائل والشقاوة تشعر بها بنقصانها الحادث فصارت التي تعدت [illegible] من يقول بتجرد النفس
وبقائها بعد عودتها إلى البدن كما هو رأي أكثر منهم من يقول بالمعاد في [illegible] وفق أصل الذين بل ربما
يؤيده ويسمي الكرامين إلى أنها إلى الثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه بشبه المنكرين فالحري بل أعظم الظهور
عند من تفضل على إعادة البدن الأولى إنما يتوقف على عود النفس إلى البدن مطلقا وليس هذا إنما كالكرامي
من الآخرة إلى الأبدان في التناسخ هو عود النفس إلى الأبدان في هذه الدنيا إلى الأبدان المتغايرة
للأولى نعم قال بعض [illegible] من أن هذا بأخلق الله تعالى بدنا من أجزاء أصلية منه
للبدن الأول تعيد إليه النفس المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا ضرر في ذلك أيضا وإن لم يكن هو
البدن الأول بعينه تحصيل على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها فإن قيل

فإن قيل فيكون الثاني هو المثاب بالذات والآلام الجسمانية عن عمل الطاعة وارتكاب المعصية قلنا العبرة
في ذلك بالإدراك وإنما هو للنفس ولو بواسطة الآلات وهو باق وإنه بدل لثم الأول والأجزاء
للمنكرين للمعاد الجسماني بامتناع إعادة المعدوم والمعاد الجسماني يتوقف عليها للقطع بفناء التأليف
والمزاج وكثير من الأعراض والجواب منع امتناع الإعادة مع أنك قد عرفت من أن من يقول بتجرد النفس
أن المعاد لا يتوقف عليها أي على إعادة المعدوم وبأنه لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار بعضه جزءا منه فالأجزاء
المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو المأكول أو بدن ثالث [illegible] الاستحالة ولا
إلى الأولى لأنه إن أعيد في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا وإن أعيد في بدن المأكول فلا يكون الآكل
بعينه معادا مع أنه لا أولوية لجعلها جزءا من أحدهما دون الآخر [illegible] الكافر
المؤمن إما أن ينعم أجزاء العاصي [illegible] الأجزاء التي كانت عاصية في بدن الآكل [illegible]
تعذيب الأجزاء المطيعة إن أعيد في بدن الآكل [illegible] إلى أن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول
العمر إلى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل والمأكول هو الأجزاء الأصلية التي حصلت
في البدن [illegible] من غير [illegible] فما [illegible] أنه [illegible] تلك الأجزاء التي كانت فضلة في الآكل أصلا فإن
المأكول لعلها [illegible] أجزاء أصلية لبدن آخر فيعود المحذور قلنا الفساد في وقوع ذلك لا في إمكانه ولعل

ولعل الله يحفظ بامر ان تنتشر اجزاء اصلية لبدن آخر بل من مطعم فيعلم ان يكون اصلية و اما ما ذكره

من ان الغرض لا يلزم ان يكون نفعا عائدا اليه ولا غرض في الاعادة لانه اما ان يكون عائدا الى نفعه او الى العبد

والاول نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والثاني اما ايصال الالم او اللذة والايلام لا يليق بالحكيم واللذة

لحصولها دفع الالم والعوز فنحن نمنع لزومه وعلى تقدير لزومه نمنع انحصاره في اللذة والالم لانه يجوز

والالم في م

ان يكون الغرض ايصال الجزاء الى المستحق ثم ما ذكره من ان المعاد هو الاجزاء الاصلية فانما هو لما مر لا

لدلالة النصوص الواردة في باب الحشر اذ منها ما هي لاثبات نفي الاعادة بدون تعيين كون المعاد

اهو الاجزاء الاصلية ام الاصلية فقط وهو قوله تعالى كما بدأ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى كما بدأكم تعودون

باسرها ام

فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد المنكرين احياء الرميم بتذكير

الابتداء الفطرة والتنبيه على كمال القدرة كقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي

انشأها اول مرة الآية وقوله تعالى أإذا متنا وكنا ترابا الآية وهذه وان كانت بظاهرها

مشعرة بان مقول المنكرين والانبياء اعادة الاجزاء باسرها لا الاصلية وحدها لكن مقصودهم منها

اثبات الاعادة وازالة استبعاد المنكرين احياء الرميم لا التعيين كما مر فلا ينافي ما ذكره واختلفوا اي

القائلون بحقيقة حشر الاجساد في انه هل يحصل للاجزاء التي يجب اعادتها بعد الفناء كما يشعر به

به قوله تعالى هو الاول والآخر اي بعد الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد

القيمة وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود

او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك ام آخرهم فتقول

هو الاول والآخر وتريد انه لا زائر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة الى كل حي بمعنى انه يبقى

بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وليس المراد انه

المراد بهلاكه لا انه آخر عن سواه

آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان

المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لانه يجوز بعد التفريق ان يبقى دليلا على الصانع

وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا

بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت وقوله كما بدأنا اول خلق نعيده وقوله كما بدأكم تعودون

والبدء من عدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد ابتدائه لا يتصور بدون تخلل العدم

واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق الايجاد والاخراج من العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به

عطف على قوله ايجاد ١٢

قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين او جمع لها بعد التفرق واحياء بعد الموت كما يشعر به قوله

تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية في هذه اللفظة بعد موتها الا قوله

وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله نعم وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير
ذلك من الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تمنع الاعدام وان لم تدل عليه وانما
سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ثم هو معارض بما
يتمسك من الايات المشعرة بالاعدام ولذلك قال في شرح المواقف والحق التوقف ثم الجنة والنار
مخلوقتان الان لقصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها بالاكل من الشجرة على ما نطق
به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة قبل ظهور المخالفين قال في شرح المقاصد وحملها على
بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب في الدين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها بالاجماع وظواهر مثل قوله تعالى في الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله
وازلفت الجنة للمتقين وفي النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر لا يعدل اليه بدون قرينة قيل يمتنع
في الافلاك بهذا العالم لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط آدم منها
والعناصر للدنيا لا تسع جنة عرضها مثل عرض السموات والارض ولانه لا ينفع للتناسخ الا عود الارواح
الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر فيمتنع في عالم آخر لان لا احتياج الى محدد الجهات كريا

كريا كان او غيره لا في هذا الفضاء الا بنقطة فيلزم الخلاء بين العالمين وهو محال ولان العالم لا يكون عناصره
احكاما طبيعية فيلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكونه لا عن قسر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه
طبيعيا وحركته عنه الى حيزه في هذا العالم لكونه خارجا عنه وذلك محال ولو لم يكن ذلك فلا اقل من
ان يلزم ميل اليه وعنه وهو ايضا محال والرد بمنع امتناع الخرق والالتئام واستحالة الخلاء عند ذلك
من المقدمات الفلسفية على انه يمتنع كون العالمين كرويين محيطة بها بحيث لا يتخلل بينها خلاء ولا يلزم
الخلاء ولا يمتنع كون العناصر مختلفة الطبايع او حيزها في احد العالمين غير طبيعي ولا نسلم التناسخ عود الارواح
الى الابدان بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم فنقول اذا كانا مخلوقتين يلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه مع انعقاد الاجماع عليه فلنا يحمل الهلاك على عدم الفناء وهو الخروج عن الانتفاع كما يقال هلك الطعام
ويكون كل آن للهلاك بمعنى الفناء لحظة بالنسبة الى الدوام ومما قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين
مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وان النار تحت الارضين والحق الوقوف وتفويض العلم الى العليم الخبير الا انه لم يرد نص صريح
في ذلك وان الاية محتملة. فصل اتفق الاسلاميون على ان سؤال القبر وعذابه وثوابه يعني سؤال منكر ونكير
في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه وثواب المؤمنين فيه حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى الا انه لكونه نوعي الى

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة ويدل له ان الخبر لك ليل ... ويوم تقوم الساعة ادخلوا

آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بلا تراخ

وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم

الله من فضله واما الحديث فكقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران

وكالحديث المعروف فاذا وضع الميت في قبره الحديث والمنكرون قالوا اللذة والالم والمسئلة والتكلم

يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج وايضا انا نرى الميت يبقى حاله من غير

تحرك وتكلم ولا الم ولا لذة او نأكله السباع او يلقى في صندوق ويلحد ضيق لا يتصور فيه جلوس وربما نطمه

السباع او نحرقه النار فيصير رمادا وتذروه الرياح فكيف يعقل والجواب اجمالا انه جميع ممتنع لا ينافي

الامكان واتفاق الصادق بوجوب التصديق به وتفصيلا انه يجوز ان يعطي الله تعالى ... الحس

لصندوق بحيث يمكن الجلوس فيه ولا يلزم اشتراط الحيوة بالبنية على ان تخصيص الاجزاء الاصلية لمن ...

فلا يبطل بنيته ويتصور بالحيوة ... ان الانبياء ... على الميت بل يخفيه الله عنه

لحكمة لا اطلاع لنا عليها والتواتر ... ان ذلك يفضي الى السفسطة ... لم يقع عليه دليل

ولم يخبر به الصادق ... ونحن نتمسك ... فيها ...

الموت الا الموتة الاولى اذ لو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت لان الاحياء في القبر احياء ... الحشر

لكان لهم بعد دخول الجنة موتتان لا واحدة فاختلفوا في معنى هذا الاستثناء وقيل ان لا موتة في الجنة

فهذا هو منقطع او المعنى ذائقي الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في نفي انقطاع نعيم الجنة بالموت

بمنزلة التعليق بالمحال لو امكنت موتة في الجنة لكانت الاولى التي مضت لكن ذلك محال فانه قيل

وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الاية حجة على

المتمسك لا له اجيب بان الاولى بالاول بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيه ونحو

قوله تعالى كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو

كان في القبر احياء لكان الاحياء ثلثا مرة في الدنيا ومرة في القبر ومرة في الحشر واجيب بانه لا ينفي ...

ذلك عذاب القبر لان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثاني والثالث على ان التعليق

بامور محالية كان ... ان لا يستتم ما يعقل من عذاب القبر ... والاخبار في الموتة

الاولى ... والجواب انه سكت عن بعض الاحياء وهو ما في القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا ...

دليلا على نفيه ... وجوب الايمان بما في الحشر لكونه ... خلافا ...

وبالجملة ... ان الميت في ... حيوة ... وتبليغ ... بذلك

بالحالة التي تستحق بها العذاب

الأخبار ويصدق ذلك بإعادة الروح لا فيه تردد ودون ما يتوهم من امتناع الجزء في الروح بجسمه

وأن إدراك مغني الحيوة الكاملة التي تكون معها القدرة والإرادة والاختيارية وفيه اقتصروا على الإفهام

الله تعالى لم يبين لقدرة والأفعال الاختيارية بل إنه لا توقف حيوته كمن أصابه سكتة حال

ونحوه ويكون هذا الجزاء لكرامة على ما ورد في الحديث ثم جميع أنواع النعيم الحساب

للنار الديان لقوله تعالى إن الله سريع الحساب وأصولها بالوقوف والسؤال والشهادة وهو

الشهود العشرة الألسنة والأيدي والأرجل والسمع والبصر والجلود والأرض والليل والنهار

والحفظة الكرام والحكمة في الحساب مع أن الله تعالى خبير ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح

أصحاب النقصان على رؤوس الأشهاد زيادة في لذات هؤلاء وحسراتهم من آلام أولئك ولعرفانهم

والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون والمنزلة إلى الحوض وتفاصيل أحوال

الجنة والنار أمور ممكنة أخبر الصادق على ما نطق به الكتاب والسنة فوجب التصديق بها ولا

بأن الله تعالى العبور على الصراط وإنه كما أحد من السيف وأدق من الشعر وفي أن يكون

الأعمال أو يجعل يجعلها الله الأعمال أجساماً نورانية إن كانت حسنات أو ظلمانية إن كانت سيئات

كما يشاهد كثيراً في النوم أحكاماً مخصوصة ويعبرها المعبر بأعمال مخصوصة وبالعكس فلا حاجة إلى

التأويل أما الصراط فبطريق الجنة والنار الذي يقول لهم ويصح بالحقيقة طريق الجنة والنار الذي

يقول لهم فاهدوهم إلى صراط الجحيم كما زعم كثير من المعتزلة زعماً منهم أن العبور على الصراط الذي ذكر

لا يمكن المرور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة

ولا تأويل بالأدلة الواضحة ولا بالعقبات كالصلوة والصلوة ونحوهما ولا إلى تأويل الميزان

بالعدل كما زعم بعض المعتزلة ذهاباً إلى أن الأعمال لا يمكن وزنها وبالإدراك كما قيل

فميزان الألوان البصر والأصوات السمع والطعوم الذوق ولكن أساس الحق ومبناه المعقول لأنه

العقل والعلم فحصل الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه لأن الكل ملكه فلا ظلم منه

ولا يجب عليه إلا استحقاق من العبد خلافاً للمعتزلة ومع ذلك قد وعد الله تعالى بأنه وعد أو وعيد

فلا يخلف الله وعده كما هو شأن الكرام فيثيب المطيع البتة وأما الوعيد على إطلاقه أو على ما قيل

فيقبل الخلف فيه فضلاً وكرماً ففي إسناده إليه تعالى ونفيه أنه يلزم الكذب في خبره تعالى مع الإجماع على

بطلانه فالحق أن تحقق العفو في حق بعض خارجاً عن عموم اللفظ ومعنى اتفقاً على

الأفعال التروك وملائمته إياها فقهما إلى الطاعات والمعاصي في مجاري

العقول والعادات لا أنه حق لازم يستحق العبد ويقبح على الله تعالى

وكذا لانه لا واجب بمعنى اللازم الذي يقبح تركه على الله لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على
المعصية ولان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم فكيف يتصور استحقاق عوض عليها
ولانهما لو استحقا بالمعنى المذكور عندنا لما انقطاع من عاش ودام طول عمره على الكفر ثم آمن
او المعصية ثم تاب على الايمان والطاعة كمن يعوذ بالله تحقيقا للاستحقاق واللازم باطل
بالاتفاق وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والى الاجتراء على
المعاصي لان الطاعات شاقة ومخالفة للهوى ولا تميل النفس اليها الا بعد القطع بلذات
ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ولذات لا تنزجر عنها النفس الا مع القطع بالآلام ومضار
(مسئلة ... )
تترتب عليها وان ايجاب الله المشاق بلا عوض نفع يقابلها ظلم وانه تعالى منزه عنه وذلك النفع
هو الثواب وان ايجاب المشاق لتحصيل منفعة لكن بلا مضرة في تركها موجب لوجوب كل ما
في فعله منفعة فلزم وجوب النوافل اذ لا مضرة في تركها مع ما في فعلها من منفعة مردود فرض لقول
المعتزلة بان كثرة الاخبار والآثار في الوعد والوعيد يحصل بها الترغيب والترهيب وعدم
جواز الترك اي ترك الثواب والعقاب غير قادح في ذلك وذلك لان مجرد الوقوع وان كان
بلا وجوب كاف في ذلك المقصد الذي هو الترغيب والترهيب في عدم لزوم الكذب

الكذب ايضا وان الغرض بعد تسليم لزومه لا ينحصر فيما ذكر من المنفعة للمطيعين ان يكون شكرا لنعم عاجلة
النعم تمت او حصول السرور للمكلف بالمدح على اداء الواجب واجتناب المشاق لطاعة الله تعالى نعم
لا خلاف بين المسلمين في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافرين في النار من حيث اللازم حكما كالاطفال
المشركين فهم عند بعضهم لا يعذبون بالنار بل خدام اهل الجنة لا تعذيب من لا جرم له والظلم ويقوله
(وهذا على قواعد المعتزلة صح)
نعم ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون واما عند الاكثرين فهم لا الاطفال
عادوا اشقياء لا دخولهم في العموم ولما روي ان خديجة رضي الله تعالى عنها سئلت النبي صلى الله عليه وسلم
(كذا في العقيدة للملا [illegible] صح)
عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
(القائل بعض من المعتزلة صح)
بلوغه ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار واما من مات على الايمان وترك التوبة من كبيرة ان لم يعف عنهم
يقطع بالخلود في النار من غير عفو ولا اخراج منها وعندنا لا يقطع بالعفو فيعذب [illegible] المخلدين بل
يعفو عنهم او انما يخرج من النار بعد حين لتقريرها لله تعالى للمؤمنين كما [illegible] اهل
بانهم يخرجون من النار وانهم يدخلون الجنة قال الله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز
وقال من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال صلى الله عليه وسلم
يخرج من النار قوم بعدما صاروا حمما وقال من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى

وان ترتب الاعتراض فكذلك وليس في الجنة تبادل ولا في النار دوام فانه يعني العفو والانقطاع ولانه ثواب

المستحق بالايمان والطاعة عندنا وعقلا عندهم لا يزول بارتكاب الكبيرة سمعا عندنا وعقلا على

ما عليه المعتزلة فيكون له ايضا الثواب الدائم ولا يتصور ذلك الا بالخروج من النار والدخول

في الجنة وهو المطلوب ولانه دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعد ما افنى عمره في الطاعات طول عمره لم يكن

ظلما على ما عندكم ولا ظلم اصلا والحلم فيتحقق به ذلك ولا نسلم انه احتجوا بعموم الوعيد بالخلود كما

للكافر وغيره نحو ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا

متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قلنا مخصوص بالكفار او بمعنى السيئات بقيد الاستحلال ويعني من قتل

مؤمنا لاجل انه مؤمن على الحقيقة انما يكون من المستحل او بعد الخلود على المكث الطويل

سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم فان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما

في حق الفساق او في ذلك كما اجاب ابن قتيبة مؤمنا بالتعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل

المؤمن لايمانه فبهما جمعا بين الادلة والمعتزلة فان الوعيد الفاسق في النار يخرج الكافر منها لعدم

معصية بلا كفر لانهم تسامح اللفظ لا يدل على الشاح بل انا في الطاعة بفضل الله

تعالى ووعده ومغفرته ولا نسلم صحة القياس في مقابلة النص ولا في الاعتقاد بالا انه

لان القياس انما يفيد الظن ولا عبرة بالظن في الاعتقاديات ثم اعلم انه لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر

والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا ذنب له ومن كفر نعوذ بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من

اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات

والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى

الوعد والوعيد من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة

فيشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعته وما يثبت من استحقاقاته كيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات

ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الطاعات

مخالفة للنص قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وللعقل بانه لا يحسن من الحكيم الكريم

ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول حياته بتناول جرعة

من الخمر على ان ابطال الحسنة بالسيئة ليس اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى

ان الحسنات يذهبن السيئات والبعض الآخر منهم على ان ايهما من الطاعات

والمعاصي اربت اي زادت على الاخرى اجرا او وزرا لا عددا فرب

كبيرة تغلب في وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل

بين مفروض منه عليه تعالى احبطت الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر شيء او حبطها مع ازالته

بان يسقط الاقل ويسقط ما يقابله من الاكثر مثلا لو ما اكتسبه من العقاب والكتب الف جزء من الثواب

فانه يسقط عنه العقاب وما يحرم من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء من الثواب ولو ما اكتسب من الثواب

والكتب الف من العقاب سقط عنه ابدا مائة جزء عقابا تمسكوا في ذلك بمثل قوله تعالى اولئك حبطت

اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم والجواب

انه لا يفيد المتنازع فيه وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة ولا حصة وانما يفيد ان من عمل

عملا تجتنب اللام وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن

والاذى وبدونهما ويعوضه من مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وسائر ما ورد فيه وانما يقبلو

بانه لا كبيرة في حق هو قيامها عليه في معرفة الله تعالى فيجب عليهم ان يقولوا ان ابطال جميع الكبائر

فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هذا بانهم يتغالب الاعمال وسقوط اقلها بالاكثر هكذا تفصيل انفقت الاعمال

انه تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا

لان الحكم ملكه تعالى ووضع البعض الى العقل ايضا لان الحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان

ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر وعند الاشعري يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة ايضا لان

لان العقاب حقه تعالى فله اسقاطه بالحسن لان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد ويدل على الوقوع

مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر

الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ويدل على نفي الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر

ان يشرك به الاية وفي الاحاديث ايضا ودلالتها على الوقوع والتخصيص اي تخصيص العفو في تلك النصوص

بالصغائر او بما بعد التوبة او الحمل بالرفع اي حمل العفو فيها على تاخير العقوبات لتمنعهم يعني يعفو

تاخير العقوبة الى دار الاخرة مع كونه خلاف الظاهر بلا دليل وتخصيص العام بلا مخصص وتقييد الاطلاق

بلا قرينة وخلاف صريح الاحاديث فلا يصح البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية اذ لا

العفو بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة وكذا لا يصح الحمل على العاصي فلا يلائم التعليق بمشيئة

المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على انه في تخصيصها الا بالفصل اعني تنويه شان ترك الكبائر

بلزوم التنافي بحيث لا يغفر ويغفر ما سواه من الكبيرة والمعتزلة يمنع العفو عن الكبائر

بدون التوبة تمسكا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى

في المتولي عن الزحف ومأواه جهنم وبئس المصير واما بالاجماع في عمومات الوعيد فان المفهوم منها الوعيد

والكذب في الاخبار نقص يستحيل على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو ويرتكب

الضلال وهذا تنبيه يمتنع استناده اليه تع ولذا الاولى بانهم دخلوا في عموم الوعد بالثواب ودخول الجنة

مع بطلان الخلف فيه اجماعا فلا يرد علينا فانه ربما يعذب كرما او الحق ما اشير اليه سابقا من انه تع يغفر

العفو فيعفو فمن يكون خارجا عن عموم اللفظ ولقائل ان يجيب عن اضمار العفوية يكون من اجل التعليل ان يكون

الباطل فكيف مع اقتران بالايات القاطعة بالعذاب والوعيد القاطعة في ذلك الباب فكيف يكون

في كبائر ويدخل الجنة بالنسبة الى ما لا يعلمه الا الله مقتضيا لاجراء الامر ان نحو التوبة مع وجود

عليه كونه لازم كل احد عليها الا بالنسبة ام اذا جاز العفو عن الكبائر بلا توبة فنفع الشفاعة لكيف

وقد قال الله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوب المؤمنين ونفع الكبائر وقال

النبي صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فقول تع ولا يقبل منها شفاعة ونحو قوله تع

وتنفعها شفاعة تشفعني والضمير ضعيف او لا ينفعها للنفس العاصي نحو قوله تع واتقوا يوما لا تجزي نفس عن

نفس شيئا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم ونسلم عموم الازمان والاحوال يخص الكفار

جز القول مثل جعل ابين الادلة بهذا ثم لا اضطراب وهو دال الزعم بان الشفاعة لكان يحملها المعتزلة على

طلب المنافع للمطيعين والتائبين برفع الدرجات وزيادة الثواب ويلزمهم ان لا الشفاعة منه

طلب المنافع لا اسقاط المضار فقط ان يكون من سال الله زيادة كرامة للنبي شافعا له وهو باطل

وفاما

وفاما ولما الحمل على الشفاعة لصغيرة او ما بعد التوبة فظاهر البطلان لما تقرر من قوله صلى الله

عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر ولان الصغائر مكفرة عندهم باجتناب

الكبائر وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للشفاعة كثير معنى ثم الكبيرة هي

الاثم بقطع اللاكثر انها التي ثبت او جاء الوعيد التي نصت في كلام الشارع بالوعيد وقيل

كل معصية تنهى بالاضافة الى ما دونها كبيرة وبالاضافة الى ما فوقها صغيرة وظاهر قوله تع

ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متميزة عن الصغائر

بالذات لا بالنسبة والاعتبار الا انه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المعاصي

سوى واحدة هي دونها الكل ولا معنى للنسبة ذلك وقيل كما في رواية ابن عمر رض تع عنهما هي

الشرك بالله تع والقتل بغير حق وقذف المحصنة بالزنا والزنا والفرار من الزحف

والسحر واكل مال اليتيم والعقوق اي عقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد

في رواية ابي هريرة رضي الله تع عنه اكل الربا وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر فصل

في التوبة يطلق في [illegible] الرجوع يقال تاب واناب اذا رجع وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها

معصية فان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما

الذي تخطى الناس فيه لكن توبته فيه زيد صحيحة على أن ذلك ليس يكون ندماً عنها لقبحها لكونها

معصية لم لا ولكن الندم عنها لقبحها مع غرض آخر قال في شرح المواقف أن حقيقته الندم

أنها بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبته والا فلا ثم الندم تحزن وتوجع على أن فعل

وتمنى كونه لم يفعل وقيل إنه لا بد مع ذلك العزم على الترك في الاستقبال واعترض بأن فعل المعصية

في المستقبل قد لا يخطر بالبال أو هو دار صعوبة او موته او غير ذلك وقد لا يقدر عليه

لعروض آفة فلا يتصور العزم على الترك لأنه فرع الإشعار بالأشياء وأجيب بأن المراد العزم

على الترك على تقدير الخطور والاقتدار لكن الندم على المعصية لقبحها يخلو عن ذلك العزم

فذكره في التعريف إنما هو للبيان والتقرير قالت المعتزلة إنه يكفي في التوبة أن يعتقد أنه أساء وأنه

لو أمكنه تدارك المعصية لردها ولا حاجة إلى الأسف والحزن لأن الحزن لتوقع الضرر والأسف مع الندم

ولأن العاصي مكلف بالتوبة كل وقت ولا يمكن تحصيل الغم والحزن فيه وهي واجبة وفاقاً لكن

عندنا سمعاً لقوله تعالى توبوا إلى الله جميعاً توبوا إلى الله توبة نصوحاً وقالت المعتزلة عقلاً لأنها من دفع الضرر

أي ضرر كان عقلاً وكذا سقوط العقوبة فإنه واجب عندهم عقلاً ضرورة وأن العقاب بعد التوبة

ظلم وأما عندنا فلا إذ لا يجب على الله شيء وهل يثبت سمعاً قال في شرح المقاصد لم يثبت في ذلك نص قاطع

لا

قاطع لا يقبل التأويل وفي شرح المواقف وقيل نعم وهو الذي يقبل التوبة عن عباده لا يدل على الوجوب

على أنه الذي يتولى ذلك ويقبلها ولا يحل لأحد سواه والمصرح به في كلام المعتزلة وجب أما القول بأن

بتأخير ساعة مثلي حق أبداً من تأخير الساعة ذنب آخر تجب التوبة منه وهلم جرا حتى ذكر أن بتأخير التوبة عن الكبيرة

ساعة واحدة يكون كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين أربع الأوليان وترك التوبة عن كل منهما

وثلاث ساعات ثمان وهكذا ثم سقوط العقوبة منه إنما بمحض عفو الله تعالى والكرم وعند أكثرهم بناء على قاعدة

التحسين والتقبيح بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها إذ لو كان بنفس التوبة لزم السقوط بندم العاصي

عند معاينة النار ويرد عليهم أنه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الآخر

لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل على السواء ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب لا تعرف أي بما كان بعد وجدان

عنه خلافاً للقاضي منا وأبي علي من المعتزلة زعماً منهما أنه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهياً لها فرحاً بها وذلك

إبطال للندم وفي الجواب المنع إذ ربما يعرض عنها صفحاً من غير رجوع إليها واشتهائها وابتهاج بها ويصح التوبة عن

بعض الذنوب فإنه إنما تنبعث التوبة عن المعصية إلا إذ رجع عنها والندم عليها والعزم على أن لا يعاد وهاذه

وجه ذلك ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الإجمال وإن علم تفاصيل الذنوب لحصول الندم والعزم وذهب بعض

المعتزلة إلى أنه لا بد من الندم تفصيلاً وقد ثبت بأنه مكلف بالتوبة كل وقت مع امتناع إحضار الذنوب الكثيرة

في وقت ولعل من اشترط يكفي في التوبة الندم كما في ارتكاب الصغائر من تخفف وترك الامر بالمعروف في وقت
يتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب او بدله فانه لا تصح التوبة مع ادامة اليد على المغصوب وقد يلزم
ذلك الواجب الآخر معها ولا يتوقف تحققها عليه كحق الشرب كقضاء القتل عمدا وقضاء الصلوة والاستحلال
من اضله والاعتذار الى من آذاه كما في الغيبة ولا يلزم ذكرها اعتادت بعد الاذا بلغه وعليهم اخفى شيء ويجب الامر
بالواجب والنهي عن الحرام قال في شرح المواقف قد جرت عادة المتكلمين بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في علم
الكلام مع انه من الفروع ثم وكانها تشبه التوبة في انه من ارتكاب المعصية ولهذا اوردها في فصل
التوبة وينقسم الامر بالمندوب والنهي عن المكروه الذي كان ذلك بشرط العلم من فاعل بوجه المعروف من انه
مندوب او واجب معين او غيره مضيق او موسع عين او كفاية وبشرط العلم بوجه المنكر وبالجملة
(من انه حرام او مكروه)
يشترط العلم بما يختلف باختلافه حال الامر والنهي ليقع على ما ينبغي ويشترط تجويز التأثير بان لا يعلم
قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني ويشترط انتفاء المفسدة والمضرة التي هي اكثر
من ذلك المنكر والضرر المحترز عنه يكفي فيه الظن ولا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالوالي بل يجوز لآحاد
الرعية بالقول والفعل الا ما يفضي الى نصب القتال فيختص به منعا عن الفتنة ولا بالمجتهد بل يجوز للعوام ايضا
الا ما يفتقر اليه بالاجتهاد اذ ليس ... الخاص والعام بل يختص بمن هو بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي
الامر

الامر فيصح ممن كان لا يعلم ما اهل الاجتهاد ولا يلزم ان يكون الآمر مرتكبا لمثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه
ان ينهى عنه لان ترك المنكر والنهي عنه فرضان متمايزان ليس يلزم من ترك احدهما ان يترك الآخر وهو فرض كفاية
يسقط بقيام البعض عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل اذ هو مذهب الاكثر من الكفاية فرض على
الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا انتصب لذلك احد تعين عليه ولا دلالة لقوله تعالى عليكم انفسكم على
نفي الوجوب فان المعنى على ما صرح به المفسرون اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المنهيات ومنها الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ولا اكراه في الدين منسوخ باية القتال ... في حقيقة الايمان هو في عرف اهل اللغة
التصديق وفي الشرع ... الا ان للضرورة او التعدية فكان التصديق عند الامن او معنى الغير
آمنا من التكذيب للحال ... وفي الشرع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة
اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي التصديق بالجميع اجمالا وانما يحتاج الى التصديق تفصيلا فيما لوحظ تفصيلا
والاكثرون على ان الاقرار شرط ... الايمان من الاقرار باللسان وهو المحكي عن ابي حنيفة رضي الله عنه فعلى هذا من صدق بقلبه
ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من النار بخلاف ما اذا جعل
اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا وكثير من ... على ان التصديق

بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان ومع هذا لا يخرج بترك العمل عن الإيمان بل يقطع بدخول الجنة وهو
مذهب جميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين فالحكم بالإيمان والشافعي رضي الله تعالى عنهما وعليهم أحكام الإيمان
مع جواز عقوبته خلافا للمعتزلة فإنه عندهم يخرج بترك العمل عن الإيمان ولكن لا يدخل في الكفر وهو المعنى
بالمنزلة بين المنزلتين لأنهم اختلفوا في الأعمال فعند بعضهم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند بعضهم فعل
الطاعات واجبة كانت أو مندوبة خلافا للخوارج فعندهم تارك العمل خارج عن الإيمان وداخل في الكفر فإن قيل
كيف لا ينتفي الكل وهو الإيمان بانتفاء الجزء أي الأعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بأجزاء الإيمان
قلنا المراد أن الإيمان يطلق على مجموع الأمور الثلاثة وفي الجنة والنجاة من النار وهو التصديق وحده
أو مع الإقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الإقرار والعمل والأول لا ينتفي
بانتفاء العمل بخلاف الثاني ثم إن لنا مقامات الأول أن الإيمان فعل القلب ونعني الثاني أنه التصديق
دون غيره الثالث أن الأعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها والدليل على أنه فعل قلبي أولئك كتب
في قلوبهم الإيمان الآية وقلبه مطمئن بالإيمان الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل
الإيمان في قلوبهم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لأسامة حين قتل من قال لا إله إلا الله هلا شققت عن قلبه ثم إن
الإيمان في اللغة لا يعني التلفظ بهذه الحروف كيف كان بل التلفظ بالكلام الدال على تصديق قلبه أنه

الفاظ

الفاظ كان وأية حروف كانت فيه إن جعل التصديق القلبي من جهة إلى اصطلاحهم للفقيه يسمى الفعل ودعوى
الجموع وصح عليه بأن النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده كانوا يكتفون بكلمتي الشهادة وقد صح عنه عليه الصلاة والسلام
أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم قلنا الاكتفاء بالتلفظ
إنما كان في حكم الإيمان عصمة الدم والمال كما قال صلى الله عليه وسلم فإذا قالوا ذلك عصموا وإنما النزاع في حكم
الآخرة وأما المقام الثاني وهو أن الإيمان هو التصديق دون المعرفة فلأن حقيقة الإيمان في اللغة إنما هي
التصديق والإذعان والقبول المعبر عنه بالفارسية بكرويدن وباور داشتن بشهادة النقل عن أئمة اللغة ولذلك
يكون استعماله يقابله الإنكار والتكذيب ويناقض التردد والجهالة لا مجرد العلم وكونه إلى حصول اليقين صفة
يحصل لبعض الكفار من غير تصديق وإذعان بل جحودا وعنادا أو استكبارا أما الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم
وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ويقابله الجهالة والتكذيب فلو
كان الإيمان مجرد العلم والمعرفة واليقين لحكم بإيمان بعض الكفار وقد وقع في عبارة السلف ما يدل على أن التصديق
لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد والمراد هو العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن يدل عليه ما ذكره أمير المؤمنين
علي بن أبي طالب رضي الله عنه الإيمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق ولم يطلق في الشرع على لفظ الإيمان

و التصديق تصادم المعنى اللغوي الى معنى آخر و لهذا كانوا يتنقلون من غير توقف الى الايمان
و استفسار و لم يكن من الطالب ... لا تفهم فلو كان منقولا شرعا الى معنى آخر لما كانوا
يتنقلون من غير استفسار على ان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل
و انما خص متعلقه اي ما يجب الايمان به بامور مخصوصة ثبتت و
فصلت فاحتيج الى بيان متعلقه فقط و لهذا صح في جواب من قال
للنبي صلى الله عليه وسلم اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله
و ملئكته و كتبه و رسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور
معناه عندهم ثم قال جبرئيل اتاكم ليعلمكم دينكم و لو كان الايمان غير
التصديق لما كان هذا تعليما و ارشادا بل تلبيسا و اضلالا فان قيل
الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا و لو كان بالمعنى اللغوي اعني
التصديق المقابل للتكذيب المفسر بگرويدن و باور كردن لم يكن فعلا
اختياريا لانه كيفية نفسانية و ذلك لانه من اقسام العلم و العلم من الكيفيات
النفسانية كما سبق قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا ان يكون من

الم

الفعل المنسوب اليه باسناده به و ان يعني تعلق الكسب به و يعني كسبه بالاختيار و مباشرة الاسباب و ان لم يكن
فعلا بل انما هو نفس كيفية كالعلم كما علم انه لا اله الا هو و النظر كالنظر اذا اتى السواد و هذا مبني على نفسية
النظر ما الترتيب الحاصل الى حاصل الهيئة اي صورة المقدمات مرتبة و الا فالمعنى الذي ذكره المصنف او ... [illegible]
ليس مقولة الكيف او غيرها اي غير الكيفية و في بعض النسخ او غيرها اي غير الفعل و الكيفية من الوضع
كالقيام و القعود و الانفعال كالتسخن و التبرد و الحركات و السكنات كالصلوة و الزكوة كالصوم
لا غير لكن ... [illegible] عليه بحكم الشرع من تلك الامور لا ... ايقاعها فكون الايمان مأمورا
به و مقدورا ... [illegible] كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته و اختياره بتوفيق الله تعالى
و حاصله فغاية الامر انه يشترط كون التصديق المأمور به حاصلا بالاختيار و مباشرة الاسباب
فالتصديق قد يكون بالكسب و مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن و صرف النظر و نحو ذلك و قد
يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء نعم انما يسمى ... طالعه و المأمور به يجب ان يكون من الاول على انه لو لزم نحو ...
به فعلا بمعنى التأثير بان ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه و اكتسابه و اما معنى ما جعل في المنطق
مقابلا للتصور و فسر ... ما جعل مقابل التصور بگرويدن فلا يلزم لكن اورد عليه ان العرف عنه بگرويدن
ارتباطه و هو التصديق البالغ حد الجزم مع ان التصديق المنطقي يعم الظن بالاتفاق و على ما ذكر

بالبعض الخالي من الاذعان والقبول كالسوفسطائي بوجود العالم وبعض الكفار بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم الاترى

انه قد يكون تصورا او يكون واسطة بينهما وانهم البعض كما اشار اليه ان الاذعان والقبول لكن بلا

كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا بل لغويا فيلزم ان يكون تصديق كل الاممكتسبا ان الواليهم والانبياء عليهم السلام

بما اتى اليهم والتصديق بسماع النبي صلى الله عليه وسلم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة

مكتسبا بالاختيار اذ يكون بعد كونهم مكلفين بتحصيله بالاختيار واللازم مضع تأمل وبما يافتى

امكان حصول اليقين بدون الاذعان القلبي في بعض الكفار مؤمنين بجميع ما جاء النبي صلى الله عليه وسلم

من صدقه فيه وكذا الحال كونهم مبنيا على عدم التصديق بل لانه مبني على عدم الاعتقاد بدينا

على الجحود بامارات الانكار من الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وعن قبول الاحكام

والاصرار على التكذيب باللسان ونحو ذلك من صحبة الكفر مع تصديق بالقلب كمن صدق بيده ومع ذلك

سجد للصنم ولما فرغ من المقام الاول شرع في بيان الثاني فقال الثاني ان الايمان هل هو التصديق ولا

نقل الاعمال وان المؤمن قد يكون بعد اثبات الايمان اصلا يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام ونحو

نعم يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الاية وان الله تعالى يعطف عليه على الايمان والعطف يقتضي المغايرة

مثل قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات من آمن بالله وعمل صالحا وان تحلق بينهم صلوا قوله تعالى الذين امنوا

ولم

ظلم بلا حجر وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية الى غير ذلك وان الايمان شرط صحة العبادة

والشرط غير المشروط وانه من صدق واقر بتراني يعمل موصيا لا بل من ذلك ان الاعمال غير داخلة

في حقيقة الايمان وذلك نظر مما طبق عليه كثير من السلف كالشافعي ومالك وغيرهما انه

والاقرار والعمل اراد والايمان الكامل الذي كان الا المطلق اوما هو الاصل ام الجمل الا تيرا الا

ولكن زاد لانه لا يفوت الايمان بفوته فضلا عن العمل والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على مجرد التصديق

بالاعمال المخصوصة المبينة في الحديث لكن الايمان المذكور الى الله على ان الايمان هو التصديق و

لكنهم يلحقون النقل الى معنى اخر شرعي هو الاعمال من فعل الطاعات وترك المعاصي لقوله تعالى وما امروا

الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة اي ذلك

المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند

الله الاسلام فكلام المصنف اقتباس من الاية وللخصم ان يقول هذا الاسلام هو الايمان لما ياتي

في الفصل الاخير لقوله تعالى عطف على قوله تعالى وما امروا انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله

وجلت قلوبهم الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا ولقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم

الى بيت المقدس ويجوز ان يكون لفظ ذلك في الاية الاولى اشارة الى الاخلاص والتقوى والانقياد

قلناب

كما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى من جعله اشارة الى ما سبق لان ذلك مفرد مذكر والاوامر ان

قلت نعم ان علية الشهود سند الكلام الذي هو شكل للاوقه الدين القيم معناه ان الدين يكون الزهد والتقى

اربعة منها حرم والانقيا الى ذلك هو الدين المستقيم وان يوكد في اثر ان الدين عند الله الاسلام ان

المعتبر في الاسلام بخفيف تصا للقطع بان الدين وجوابه في الحل يحتمل الجميع بعينها لما امانها

الى النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون بغير الاسلام الذي هو وصف المكلف ويجوز ايضا ان يكون الاسلام عين

الايمان الماسبق وان يراد بقوله انما المؤمنون اي المؤمنون الكاملون وان يكون الايمان في قوله وما

كان الله الاية مجازا في الصلوة لكونها فعلا دهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمرته ومشروطه به

وذلك علمه اي واراد التصديق بوجوبها او بكونها حاقة عند التوجه الى بيت المقدس واما قوله

عليه الصلوة والسلام لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن فتغليظ

ومبالغة في الوعيد للعصاة وقوله صلى الله عليه وسلم وان زنى وان سرق ومثل ما يؤمن اكثرهم بالله

الا وهم مشركون مما يدل على ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان الشرعي وكذا قوله تعالى ومن

الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فجميع التصديق بالله وحده كما في الاية

الاولى وهو غير كاف بالاتفاق وباللسان فقط كما في الثانية وهو محض النفاق والكفر بلا مجرد الصنع

قال فان

والقائل المصنف في المادة وان اقترن مع تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ان يكون نزاعا في العمل

حتى يكون والاعلى امان عمدا والا افضى على انه الايمان لا اشتغال منه فلم يحكم بالكفر فان المؤمن عندهم الذي اظهر

في الكفر بترك العمل وانما خرج عن الايمان لئلا يلزم لما يكون للخوارج من الاثم جعل بعض المعاصي

امارة للتكذيب وعلامة وان لم يكن من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال فمرتكب

الكبيرة مع الاتفاق على تسميته فاسقا عندنا مؤمن لتصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وعندهم

ليس بمؤمن ولا كافر لاشتراكه بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال والارث والمناكحة والغسل والصلوة من المسلم

عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كعدم اهليته للامامة وعدم اهلية القضاء والشهادة

فجعلوه في الدين منزلة بين وهذا انما تم لو كان ما جعلوه احكام الكافر من خواصه التي لا تنفك عن المؤمن كما ان ما

المؤمن وهذا محل النزاع واما بين الاسمين وانما ذكره لدفع توهم ان المراد بالمنزلة بين المنزلتين

منزلة بين الجنة والنار بزعمهم ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان

والكفر فان الامة اجتمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب الاخذ

بالمتفق عليه وترك المختلف فيه ورد بان ترك المجمع عليه هو عدم الواسطة بين المؤمن والكافر فانهم

اجمعوا على انه اما مؤمن او كافر واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق وعندنا الخوارج مرتكب الكبيرة

كان باعتقاد جمهورهم لا معصية كونه تمسكا بظواهر النصوص الواردة في تغليظ الكفر او عليه مثل قوله تعالى ومن كفر

الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ومن ظواهر

النصوص الناطقة باختصاص العذاب بالكفار مع قيام الادلة على ان الفاسق يعذب كقوله تعالى ان

العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى

الذي كذب وتولى ونحو ذلك ظواهر النصوص ثم هي ناظرة الى الجواب اجمالا ولكن ذلك تحمل على التغليظ والتهويل او فيها

نوع تفصيل ونحو ذلك كالآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيد لا ان المكذب من الكافر كقوله تعالى واما

الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها

تكذبون وفيه نوع منافاة للاختصاص دليل لكن [illegible] تصديقهم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ادعى انه

يفضل ان في هذه الحجة [illegible] بالمنع [illegible] وقوله [illegible]

غرائب العقوبة [illegible] الله [illegible] الحجة [illegible] النفاق لقوله صلى

الله عليه وسلم آية المنافق ثلث اذا حدث كذب [illegible] كان منافقا

في الدين [illegible] حسنا [illegible] سيئاته [illegible] الا

الاجماع على ان [illegible]

المراد

المراد ترادف الاسمين [illegible] في الدنيا والآخرة [illegible] الانفكاك

على احدهما واحد لان معنى الايمان هو التصديق ومعنى الاسلام هو التسليم ولا يظهر بينهما كبير فرق فان مرجعهما الى

القبول والاذعان والانقياد والاعتراف لا يكون ان يقال ذلك ولكن لتغاير مفهومهما في الجملة

قد يعطف احدهما على الآخر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله فزادهم ايمانا وتسليما

مع ان العطف قد يكون على طريق التفسير ولاطلاق الاسلام على الانقياد والانقياد الظاهر قد

يثبت مع نفي الايمان كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما الاسلام بمعنى [illegible]

المغاير للكل فلا يتصور انفكاكه عن الايمان ولا انفكاكه عنه ولكن السؤال متعلق الايمان

شرائع الاسلام يعني احكامه المشروعة ورد في الحديث الايمان ان تؤمن بالله الخ والاسلام ان تشهد

ان لا اله الا الله الخ وقد فسر الايمان بما فسر به الاسلام كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه

اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام

الصلوة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس [illegible] الاحكام [illegible]

والمعتزلة على ان الايمان يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي وبعض العلماء والجمهور كابي حنيفة واصحابه وكثير من

العلماء على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص واختاره امام الحرمين لما انه التصديق البالغ حد الجزم والتيقن

واليقين ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان لأن ذلك إنما يكون باحتمال النقيض ولا احتمال فيه وإنما يتفاوت إذا جعل

اسماً للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة لا يقال على تقدير جعل الأعمال أولى بأن لا يزيد ولا ينقص لأنه لا يتغير

في الكل ولا الإيمان ينعدم مع أحد لا يشكل الإيمان زيادة على ما لم يكن له محال لأنا نقول هذا إنما يرد على من

يقول بانتفاء الإيمان بانتفاء شيء من الأعمال والترك لا على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب

السلف إلا أن الزيادة والنقصان على هذا يكون في كمال الإيمان لا في أصله ورد بأن اليقين أيضاً يتفاوت قوة وضعفاً

وكفاك شاهداً قول الخليل عليه السلام مع ما كان من التصديق ولكن ليطمئن قلبي على أن القول بأن المعتبر

في الكل اليقين والتقليد للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وبأن

إيمان آحاد الأمة لا يساوي إيمان الأنبياء والأولياء قطعاً ولا معنى للزيادة والنقصان حينئذ إلا ما ذكرنا

وكنص الزيادة والنقصان وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً بقوله تعالى

فحمله إيماناً كما لا يخفى إذا تليت عليهم آياته زادتهم تصديقاً بما أتى في الكتاب تجديداً مما يقول الإيمان الزيادة

والنقصان والمقصود ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم وفي ذلك فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وأدخلهم الإيمان تسليماً

فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وفي الحديث الإيمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار

ولعمر رضي الله عنه لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة لرجح به ولأن طريق الزيادة بحسب الدوام

والثبات

والثبات وكثرة الأزمان فيفضل النبي صلى الله عليه وسلم من عداه بل ولم يفتر بعد وعصمة الله إياه من خطرات

الشكوك وبحسب الأعداد فإن التصديق عرض لا يبقى زمانين فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متوالياً ولغيره على الفترات

فيثبت للنبي صلى الله عليه وسلم أعداد من الإيمان لا يثبت لغيره إلا بعضها فيكون إيمانه أكثر وما يقال من أن حصول المثل

بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع بأن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك أو على

الزيادة بحسب زيادة المؤمن به المدلول عند ملاحظة التفاصيل فإن الإيمان واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً و

تفصيلاً فيما علم تفصيلاً والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة

فيتفاوت إيمانهم زيادة ونقصاناً أو بحسب زيادة الآثار والأنوار في القلب

فإنها تزيد بالطاعات وتنقص بالمعاصي تكلف لا يصار إليه إلا إذا ثبت أن التصديق الحقيقي

في نفسه لا يقبل التفاوت ثم كثير من الصحابة رضوان الله عليهم والمجتهدين رحمهم الله ومن

تبعهم على صحة الاستثناء في الإيمان بأن يقال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى

بإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى أو تبركاً بذكر الله تعالى أو تردداً فيما هو آخر

النجاة أعني إيمان الموافاة وهو إيمان آخر الحياة لا في الإيمان الناجز وهو

الإيمان الثابت في الحال وذلك لأن العبرة بإيمان الموافاة لا بمعنى أن

للحال ليس لها ايمان بل بحسب اثر المنجي وان كان الناجز ايمانا ثابتا فاعتنوا با
الاقبال وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز وبالجملة
لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان في الحال ولا في الجزم بالثبات عليه في المآل
لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة الذي
هو اثر للفوز بمشيئة الله تعالى جريا على مقتضى قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا في الايمان ومماتنا على الايمان
وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فالمعتبر منها بعد ان هلك ما هو المنتهى الاخير عند آخر الحيوة والاكثرون على منع
وعليه ابو حنيفة واصحابه [illegible] الناجز نصا للجمهور على صحة ايمان المقلد في ترتب الاحكام عليه في الدنيا والآخرة
لصدق التعريف بانه تصديق النبي بما جاء به وعدم الدليل على اشتراط ان يكون التصديق المعتبر في الايمان مستندا
الى الدليل [illegible] الاعتقاد الجازم المطابق بل رب المكتفي بالمطابق وجمع اكثر الغالب الذي لا يخطر معه النقيض فلا
نزاع كما سبق فانما انتفى لا انتفى كونه ايمانا وتصديقا لكن نعني انه لا ينفع بمنزلة اليائس فانه [illegible] نفع ايمان اليائس
لان المصحح للتصديق [illegible] يستدل [illegible] فهل العبد [illegible] قلنا القياس على ايمان اليائس
والقياس [illegible] في الاصول [illegible] العلم [illegible] ايمان اليائس [illegible] دفع عذاب لا ماذكرتم ولانه ليس للعبد قدرة

على

على النظر في نفسه والامتناع عنه بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وانتفاع لصاحبه من غير الحاجة ولا فعل
دفع لعذاب المشاهد ولا انتفاع [illegible] النظر في النفس واما المانعون لصحة ايمان المقلد وتفصيل المعرفة
منهم من يشترط ذلك في كل مسئلة من الاصول ليتمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة والاقتدار على الحكم وحط
ما يورد عليه من الاشكال وحكموا بايمان من عجز عن ذلك وقالوا ان الواجب هو العلم وهو لا يكون الا بالمعرفة
او الاستدلال لا [illegible] فمعنى الدليل [illegible] لحصول التصديق للمقلد بسبب قوة [illegible] وانه
بمعنى يجب النظر والاستدلال الا ان المقصود من الاستدلال التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد
حصول المقصود والشيخ الاشعري يشترط ايضا الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول عن دليل في الجملة بمعنى وان لم يقدر على
التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبهة فمن لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا عنده والى هذا يرجع ما نقل من البعض
قال الحلالا [illegible] فيمن نشأ على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده
فصدقه بما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما من نشأ في دار الاسلام وهو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي
صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات فهو من اهل النظر والاستدلال وان لم يقدر على التعبير عنه ومجادلة الخصوم
ولا خلاف في صحة ايمانه وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض من العقلاء [illegible] واما العامة فلا يكلفون بالنظر
في الادلة وتمييز الشبه لكن العوام والعبيد والنسوان لا يكلفون الا بالتقليد الحق والظن الصائب ولا يكلفون النظر

او يلقون ثناء عليه لكن الا لاثر النظم التي نسبوا الى الاجرام فانه من ابو الكفاهر ولا يكلفون تحقيق العقائد وهم اصحاب الجنة

الا يجب ان الله واحد لا شريك له او لا شريك له وانه قديم وما سواه حادث وانه على قضاء حسنة [illegible] لا تحب

الفعل لا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه بعث الرسل وانزل الكتب والرضى بقضائه يجب التسليم

لامره لانهم لما كان وما لم يشأ لم يكن الى غير ذلك من العقائد الاسلامية والا يمكنهم الوقوف عليها فلا يكلفون

اصلا واما قولهم الانتفاع المكلفين [illegible] الدنيا وهم كثيرون من العوام والعقيل المتوقون فالحق ان احكام

الاسلام في الدنيا اي في انه هل يعاقب عقوبة الكافر نفا الكفر ونعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل

بذلك كفر ومنافق لهم ولا نقول لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله عليه الصلوة والسلام من صلى صلوتنا

واستقبل قبلتنا فهو مسلم تحمل على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض فحول التحقيق منهم انه

وان كان جاهلا الكفر محققا فلا يلزم ان يقال عقوبة الكافر والكفر على الاجماع من شانه وبه نقل

النبي صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة وهو يعم كل من [illegible] بالنفي شيء مما علم مجيئه به

بالضرورة او اطلاق تكذيبه كما مر ومن [illegible] بالله اعترض عليه بعدم تكفيرهم بان كثيرا من الكفرة عالمين

بالله مصدقون بنبي جاحد [illegible] من صفاته وافعاله

لزم تكفير كثير من اهل الاسلام لمخالفتهم في الاصول لان الحق واحد واجيب بانه اراد به الجهل بما علم انه من

مه

ما علم قطعا انه من احكامه اجمالا او تفصيلا او عدم العلم اجمالا او تفصيلا والتكفير ببعض الافعال كالا[illegible]

بالشرع او الشارع والقاء المصحف في القاذورات وشد الزنار بالاختيار بقاء التصديق [illegible]

اجماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الافعال التي هي كفر وانما يغني على ان الشارع جعل بعض الخطوات المذكورة

علامة التكذيب فيحكم بكفر مرتكبه بوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالامور المذكورة ولكن جعل

بعض الناس التحقيق في الاصول علامة التكذيب كما ذكر انما علم قطعا من الدين [illegible] كالنصوص الواردة في [illegible]

وما يجب علمه للكافر انه ليس الايمان لم يجوز انه الايمان خص بالمنافق وان سمي مسلما كافرا للزنديق وانه

الاعتقاد الى بعد الالهية فيما يشرك لاثبات الشريك الالهية وانه يدين ببعض الاديان والكتب

الشرائع المنسوخة فالكتابي كاليهود والنصارى وان اعتقد اسناد الحوادث الى الزمان فالدهري وان نفى

الصانع فالمعطل وان اعترف بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهر شعائر الاسلام وابطن عقائد هي

كفر فالزنديق ويفرق بينه وبين المنافق باعترافه بالنبوة [illegible]

الحق [illegible] من اهل القبلة [illegible] ان لم ينكر شيئا من ضروريات الدين كحشر الاجساد وحدوث العالم ونحو ذلك

ما علم قطعا انه من الدين لانه صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يفتشوا عن العقائد وفي نقض [illegible] الاسلام

عليها للكافر بل فتشوه عنها ونقض هذا الدليل بانهم لم يفتشوا عن الاصول التي هي من ضروريات الدين

قيل ان لا تكفير المخالف فيها كما ان الجواب ان الحق من الاصول هي التي من ضروريات الدين اتم

ما لشريعة بحيث لا تحتاج الى البينة كجزء الاجساد ولظهور ادلتها كحدوث العالم فلا في الاصول الخلافية

فان الحق فيها مفتقر الى زيادة نظر وتأمل من الكتاب والسنة وقد يشتبه على العلماء بما هو متخيل معارضا لحجج اهل الحق

فلو كان المخالف للحق فيها لو لا احتياج الى البينة المبتدعة والمعتزلة يكفرون باكثر العقائد المخصوصة باهل السنة

والجماعة كالقول بزيادة الصفات وجواز الرؤية وبالخروج من النار بعد الشروع والقبائح بخلقه وارادته

وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولان اهل الاعتقاد ابو اسحق لا اكفر الا من يكفرني من كونه ويكون من لا يخالف الحق

هو الخروج من طاعة الله بارتكاب الكبيرة قال في شرح المقاصد ينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق بان الباغي

ليس بفاسق والاصرار على الصغيرة بحيث لا تكون غلبتها سواء كانت من نوع واحد او انواع اما اعتقاد حكم

المعصية صغيرة كانت او كبيرة فكفر وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة من غير مبالاة [illegible]

بقطعي والبدعة مخالفة اهل الحق هم اهل السنة والجماعة في العقيدة وحكمها البغض والعداوة والاعراض عنه

والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وحكم الفاسق الذي فيما يجب فيه الحد والتعزير في نحوه

والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع كجواز النكاح بلا ولي

والجهر بالصلوة بعده ونحوها [illegible] البدعة المذمومة هي الحق الذي من شأنه ان يكون في

المنهج والدين [illegible] عليه ومنهم من زاد الكلام لم يكن في عهد الصحابة والتابعين لم يكن دليلا على صحته ومنهم من يا

نحو

نحو العشية حسنة فصلها في الامامة لا خفاء في ان مباحثها من الفروع التي ترجع الى القيام بالامام

الذي هو من افعال المكلفين الا انه لما شاعت فيما بين الناس اعتقادات فاسدة مما يرجع الى الرفض

والخروج ومال كل الى تعصبه بما يفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام الحقها المتكلمون بابواب الكلام

هي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم

القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام

الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب على الخلق سمعا باللاجماع مع ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم

اجمعين جعلوه من اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه وسلم ولكونه مقدمة واجب

اقامة الحدود والقصاص وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك من مصالح لا تخفى وما لا يتم

الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر ودفع الضرر

واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا او دبابة بهذا القدر

الامر يعني كون مقتضيا للعقول والكلام في الوجوب بهذا المعنى وليس وجوب ان لا يعقب الوجوب

بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب فحكم الله تعالى والكلام فيه وانما هو وجوبه عليه تعالى مع ان الوجوب

عليهم في نصب جنس الخليفة لا انه وجب عليه تعالى للاطلاق بان من امام ظاهر جامع لشروط الامامة

واللازم منتف وعلى الله عندنا [illegible] لكونه لطفاً محصّلاً للمعرفة الواجبة ونحو فعل الطاعة غير كاف فيها

مقرّبا الى الطاعة بالحث على الواجبات مبعّدا عن المعصية بالمنع عن المحظورات واللطف واجب على الله تعالى

كما تقرر بأنه لا يجب على الله تعالى شيء

ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة لم لا يجوز ان يكون الناس في زمان معصومين مستغنين

عن الامام وبأنه يتضمن مفاسد وان قلّت فلا يكون لطفا محضا اجيب بانا نعلم انه لا يقوم مقامه ولا يتضمن مفسدة [illegible]

اللطف اظهار [illegible] وكونه زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام فلم يجب الى وجوب الاطاعة لان

الواجب كلا اللطف وقال الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيه من اثارة الفتنة لان الاراء مختلفة فيميل كل من

الى واحد ويهيج الفتن ويقوم للحرب كل من اهل [illegible] لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان الاتفاق

اوجب الى ان [illegible] لقيام الدليل على الوجوب كما مر ولان فتنة عدمه اشد من فتنة النزاع في تعيين الامام

بل فتنة النزاع في تعيينه بالنسبة الى مفاسد عدمه ملحقة بالعدم ويشترط فيه التكليف لان غير العاقل

عاجز عن القيام بالامور على ما ينبغي والحرية لان العبد مشغول بخدمة السيد [illegible] لما في الامام [illegible]

اعين الناس [illegible] ولا يتمثل لامره والذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى

مشاهد الحكم ومعارك الحرب والعدالة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم

يختل به امر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية واما الكافر فظاهر وزاد الجمهور الشجاعة لئلا يجبن عن اقامة

الحدود

الحروب ومقاومة الخصوم والاجتهاد في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين واصابة الرأي

في تدبير الامور لظهور الاحتياج الى ذلك ولم يشترط هذه الثلاثة بعضهم لندرة اجتماعها في شخص

وجواز الاكتفاء بالاستعانة بغيره بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي

الا الخوارج وبعض المعتزلة [illegible]

المجتهدين في امور الدين [illegible] لا [illegible] في امور الملك ويشترط بالاتفاق كونه قرشيا اي

من اولاد نضر بن كنانة لقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلاة اتفاقا

فتعينت الامامة الكبرى ولقوله عليه السلام الائمة من قريش [illegible] الولاية في قريش ما اطاعوا

الله واستقاموا لامره ولانه لشرف النسب عظم قدره في النفوس [illegible] في جميع الاراء [illegible]

وبه الطاعة والانقياد وخالف الخوارج واكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا لقوله عليه الصلاة

والسلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام ممن جعله الامام اميرا

جمعا بين الادلة ثم هذا انما هو على الاختيار واما عند الاضطرار وعدم من يصلح للامامة من

قريش او عدم الاقتدار على نصبه لاستيلاء اهل الباطل فلا كلام في انه يكفي ذو شوكة نصبه اولو

[illegible] في تنفيذ الاحكام واقامة الحدود [illegible] بعدم العلم [illegible]

نبي للخلق [illegible] الى الله [illegible] واشترط الشيعة كونه هاشميا [illegible] اولاد [illegible]

بن عبد مناف وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة واما نص الفتح في امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله

تعالى عنهم بل على انتفاء خلافة بني العباس وكفى باجماع المسلمين على خلافة الائمة الثلثة حجة عليهم وانقطع ابطال

بانه قبح تقديم المفضول على الافضل في امامة نبوية الربعة ولا قبح في تقديم المساوي وكذا بالمنع

انه لا قبح بعد استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله وبعدم الافادة انما الا عدم الملائمة

لمجاري العقول والعادات واستواؤهم ممنوع اذ ربما يكون المفضول اصلح واقدر على القيام بمصالح

الدين والملك وبنصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وان يكون معصوما قطعا

على النبوة لجامع امانة الشريعة وتنفيذ الاحكام ولكونه واجب الاطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله

واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ولكون واجب الاطاعة واجب العصمة والا جاز ان يكذب في نقل الاوا

مر والنواهي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية واللازم باطل ولان المعصية ظلم

على النفس او الغير وعهد الامامة لا ينال الظالمين لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بعهد الامامة

بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما ولانه لو لم يكن معصوما لافتقر الى امام اخر لان الامام انما يحتاج

اليه الامام لجواز الخطأ عليهم فلو جاز الخطأ على الامام لاحتاج الى امام اخر وتسلسل ولانه لو عصى لكان

ناقضا للغرض من نصبه حافظا للشرع واللازم ممتنع لجامع لان النبي معصوم [illegible] من الله تعالى

دعواه

دعواه بالمعجزات الدالة على العصمة من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة والثاني لان الامام

نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة العصمة فلا يجب ان يكون معصوما والثالث بان الامر

انما يجب ان يطاع فيما لا يخالف الشرع وعند مخالفته يرجع الى الادلة والاجتهاد بل لو فرض انهم فان

نازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ويكفي في علمه كونه عارفا ببيان الاحكام العلم والعدالة

والاسلام والرابع بانه لا يلزم العصمة لا يوجب عصمته بالفعل فضلا عن الظلم فان المعصية ظلم

من الظلم ولو سلم فلا نسلم دلالة الاية على ان الامامة لا ينالها الظالمون لجواز ان يكون المراد بالعهد

النبوة والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين والرابع بانه يجب لا يقتصر على جواز الخطأ

على الامة الى بانه ليس حافظا للدين انما هو بالكتاب والسنة ثم اعلم ان الامة اتفقوا على ان الى

يصير اماما بنص صحيح للامامة واجتماع الشرائط فيه بل لابد من امر به ينعقد الامامة فالجمهور

على ثبوت الامامة وانعقادها باختيار اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين

يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد محدود ولا اتفاق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد

بواحد مطاع كفت بيعته اذ لم يشترط الصحابة مع ورعهم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد قتل عثمان

رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير فكان اجماعا على انه طريق الانعقاد للامامة وخالف الشيعة

في زمن من آحاد الامة فكيف يطلق على ... رياسة الكبرى وعلى اختيار الغير على التقصير ... ما لا ...

لانه يتوقف على اهل البيعة بعض الشروط لها كالعصمة والافضلية على سائر الخلق ومعرفة امور كلها في

الدين ولانه ليس اليهم توليه مثل القضاة والاحتساب ولا يقدرون على التصرف في امر الدين والدنيا كافة

الامة لانه اخرج بثبوتها باختيار اهل الحل والعقد اثارة الفتنة لاختلاف الاراء كما في زمن علي

ومعاوية رضي الله عنهما مع ان الامامة لازالة الفتنة ولان الامامة خلافة الله ورسوله فتتوقف

على استخلافهما او بواسطة ... من اختاره يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب عن الاول بمنع

الاشتراط اي اشتراط العصمة والافضلية ومعرفة الدين كله وعلى تقدير التسليم منع خفائها عليهم معه

على حصول الظن لهم بالصفات ... وعن الثاني بانه ان التحكم بخيرات ... اهل القاضي قادرا على

التصرف في الغير فليجوز ذلك وانهم علم تفويض مثل القضاء ونحوه من الى التولية وهو الامام ولا

كذلك اذا ما ولا امام ... وعن الثالث بانه لا فتنة عند الانقياد لاهل الحل والعقد الحق

ولسبيل الترجيح ... الترجيح معلومة من الشرع ... معاوية لم يكن في امامة علي بل في انه يجب عليه

بعد قبل الاقتصاص قتلة عثمان واما عند الرجوع ... فالفتنة قائمة مع ... النص ...

فالكلام فيما اذا لم يوجد النص ... بالعصمة والاصطفاء على ... النص لا خفاء في فتنة عدم

الامام لانه لم يوجد النص ... تعيينه ... باختياره خليفة الله ورسوله

فهو خليفة

فهو خليفة الله ورسوله بدليل الشرع وهو الاجماع اي الاول لوجوب بيعة الشاهد وفقا الماضي

ونحو القضى حكم الله لا حكمهم على الامام كما هو نائب الله نائب الامة ايضا ... المال اللاجئ واحلاف وصية

النبي صلى الله عليه وسلم فان الاصطفاء والاختيار منهم بلا خطر ... الترجيح المعلومة من الشرع فلا

في اليوم الذي ... اكملت لكم دينكم ... ان الامامة من معظمات ... الدين فيكون ... وكذا

امام كما ... ولا ... من صحبته صلى الله عليه وسلم ... تخلف ... عن ... البلاد

... غيبته ... ولا ... الثاني ادني ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب ... الثاني

وعن الثاني ... لا يتخلف عن غيبته ... ولا ... ما هو ... ولانه ... لا اصل ...

وعن الاخير ... التحقيق ... الصفة ... لا يترك الوصية ... او ... الولاة

فكيف يتركها النبي صلى الله عليه وسلم ولما ادعى انه النص الجلي على علي كرم الله وجهه فذلك منهم على الكاذب

الصحابة رضوان الله تعالى عنهم بالجهل والعناد ... مخالفة الحق ... وصلى الله ... على اللهم

عنه ... ابطال ... بالامر ... بالنص ... النبي صلى الله عليه وسلم ... القوم ... ونحوها

واعوانا ونصارا ... مع علمهم ... حيث ... عليهم وجعلهم ... امة

وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الاول ان عليا كرم الله وجهه قبل الشورى ورضي بامامة ... لهم

وقال الطلحة رضي الله عنه انا رضيت بامتك واجمع على معاوية ببيعة الناس لا لنص من النبي صلى
الله عليه وسلم وبايع ابا بكر وعمر رضي الله عنهم وعاضدهما واشار اليهما بالاصلح وصلى معهما الجمع
والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت وساداتهم انكروا النص الجلي في هذا الامر مطلقا وان العباس رضي الله
عنه قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك لابايعك ولو كان من النبي صلى الله عليه نص لم يحتج الى هذا فصح
الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضي الله عنه لا
جماع اهل الحل والعقد على ذلك وقد ثبت انقياد علي رضي الله تعالى عنه وتسميته ابا بكر رضي الله عنه
خليفة رسول الله صلى الله عليه [illegible] والاعتذار عنه عن التاخر ولان الاجماع [illegible] الانصار اتفقوا
على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم انهما لم ينازعاه في امر الامامة ولو لم يكن على الحق لنازعاه
اذ لا يليق بهما السكوت عن الحق [illegible] ولا يكون خلافا بالعصمة الواجبة عندكم فان
[illegible] بعد الاتفاق على ان الامامة ليست لغيرهم [illegible] ان يكون ذلك [illegible] عند
لا تقية وخوف الفتنة [illegible] على [illegible] النجاة [illegible] مع [illegible]
[illegible] ثم [illegible] للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي

الواجب

الواجب [illegible] لا يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] قبل هذه الاية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها
ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا فان قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله صلى الله
عليه وسلم اياهم عن اتباعهم فلا يجوز ان يدعوهم والا لزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه [illegible]
تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب [illegible] في ايام خلافته ولا [illegible] بعد علي فهو اما ابو بكر او عمر
[illegible] الكذاب او عمر والقوم [illegible] فارس باتفاق المفسرين وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر
[illegible]
وبقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون
سنة ثم تصير ملكا عضوضا [illegible] كانوا [illegible] صلى الله عليه وسلم استخلفه في
الصلاة التي هي اساس الشريعة ولم يعزله [illegible] ولذا قال علي رضي الله عنه
قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا [illegible] الامامة [illegible] ابي بكر
[illegible] لذلك [illegible] على [illegible] بالمعروف وينهون
عن المنكر [illegible] ومعلوم انه لم [illegible] على
فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ابو بكر وقالت الشيعة علي لانتفاء العصمة
والافضلية والنص عن غيره اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي والامام يجب

ان يكون معصوما منصوصا عليه وافضل اهل زمانه ورد بالمنع اى منع الاشتراط ومنع انتفائها

في غير علي اذ قد ثبت امامة غيره بالادلة فلو كانت الاصول المذكورة شرطا لها لزم ثبوتها فيه

ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل

خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر والمراد بالولي هنا المتصرف في الامر اذ الولاية بالنصرة تعم الجميع من

المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة

وايتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة هو الامام فتعين علي لان الاية انما هو الذي

تصدق في خاتمه وهو راكع في صلوته واجيب بان في الاية لولاية المحبة والنصرة على ما هو المناسب بما

قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان

الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها هي ليست هي النصرة

والامامة بل النصرة والمحبة وكذا ما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا

فان حزب الله هم الغالبون لظهور ان التولي هنا بمعنى المحبة والنصرة لا التولي بالامامة واما وصف المؤمنين

بما ذكر فيجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة تشريف اشرف المؤمنين

واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء دون غيرهم كما يحتمل الحال ان يكون للعطف اي هم يركعون في صلوتهم لا كصلوة

لا كصلوة خالية عن الركوع كصلوة اليهود او بمعنى انهم خاضعون على ان الحصر انما يكون لنفي ما وقع فيه

التردد والنزاع ولم يكن الامامة حين نزول الاية كذلك لا ارتياب فيها وايضا حمل

صيغة الجمع على الواحد بعيد لا يصار اليه الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي لا

يقتضي اختصاصها به ودعوى الاتفاق في ذلك مبنية على عدم اعتدادهم بالقول الآخر ممن يروون انها ليس

بلازم وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شك ان ولاية التصرف بالفعل

لم تكن لعلي حينئذ وانما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم اي وصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون

الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا لو كانت في الاية دلالة على ولاية علي وامامته

لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها

ولما اتى عطف على لما خفيت اه من قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه

اللهم وال من والاه الحديث وقوله انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي لانا

المراد بالولي المتصرف في الامر اذ لا صحة ولا فائدة لغيره من معانيه كالمعتق والمعتق والجار

وابن العم والناصر اذ لا يخفى الا في لظهوره من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض

وعدم صحة البعض ظاهر ومنزلة هارون عامة لانها جنس اضيف كما اذا عرف باللام بدليل

صح الاستثناء حيث استثنى منها مرتبة النبوة فيبقى عاما متعلقا بباقي المنازل التي من جملتها الخلافة

ورد بانه للتواتر موجود في امامة علي رضي الله عنه وادعاء التواتر في هذين الحديثين مكابرة

بل هما من الآحاد ولا عبرة بالآحاد في مقابلة الاجماع بل الاصح ان الخبر الواحد في مقابلة

الاجماع على انه موخر للحديث الاول وسابع اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى الناصر

المحب ومجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكرتم من ان ذلك علم لا ينفع الا اظهار الجواز

ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون

اوفى دلالة واحق بافادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلى الله عليه وسلم ولا نسلم عموم المنازل

بل المراد ما يكون الكلام المنزل المضاف الى العلم معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء اخراجا

لبعض افراد المنزلة بمنزلة قوله الا النبوة بل منقطع ولو سلم العموم فليس من منازل هارون

الخلافة والتصرف بطريق النيابة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة

والقيام بامر القوم ولو سلم فلا اختصاص له اذ لا يلزم انتفاء الولاية لعلي وصحتها للامامة

في الاكثر من ينفي امامة الائمة الثلاثة ويبطلها عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج ولو كانا

صحيحين على انها حيث لم يحتج بها علم بطلانها وبهذا يندفع قولكم سلموا عليه بامرة المؤمنين

والامرة

والامرة بالكسر الامارة والتصرف لعلي رضي الله عنه وقوله انت الخليفة من بعدي وقوله انه امام المتقين

وقوله وقد اخذ بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله لعلي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي

وقاضي ديني بكسر الدال وبطلانها عدم الاحتجاج بها وقد يحتج بان غيره من ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله

عنهم لا يصلح للامامة لظلمهم لسبق كفرهم قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده اذ لا

دلالة للآية على ان من كان كافرا ثم اسلم كان ظالما ولا نسلم ان المراد بالعهد الامامة كما مر وقد يحتج

بمطاعن مفصلة في حق كل من الثلاثة ابي بكر وعمر وعثمان ورد بان بعضها افتراء وبعضها غير قادح

للبعض بتأويلات والتفصيل للفضلاء ثم عمر رضي الله عنه لتفويض ابي بكر رضي الله عنه فرضه

الذي تحققه القرائن واجماع الامة عليه ثم عثمان رضي الله عنه لان عمر رضي الله عنه جعل الامر شورى

بين ستة منهم عثمان ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنه للاجماع عليه حال العقد على

بيعته ومتابعته ثم الامر الحسن رضي الله عنه وبعد ما مضت ستة اشهر من بيعته سلم الامر

لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلبت الامامة الى الملك والسلطنة والافضلية بينهم بترتيب

الخلافة اما اجمالا فلاطلاق اكثر العلماء على ذلك وتيقنهم بوجود دليل لهم عليه لان حسن الظن بهم يدل على انهم

اتفاق

لم يعتقدوا ذلك بلا دليل واما ان ... لما اجمعوا عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي

يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى وهو أبو بكر والأتقى الأكرم لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم ولا

يعني بالأفضل إلا الأكرم وليس المراد به عليا لأن للنبي صلى الله عليه وسلم عليه نعمة تجزى وهي نعمة التربية

ولقوله صلى الله عليه وسلم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر

الصديق ومثل هذا الكلام وإن كان لم ينف أفضلية الغير لكن إنما يساق لإثبات أفضلية المذكور

واشتهر ذلك أن الغالب في حال اثنين هو التفاضل دون التساوي فإذا نفي أفضلية أحدهما ثبت

أفضلية الآخر ونحو قوله صلى الله عليه وسلم خير أمتي أبو بكر ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان

عمر بعد ما قال أحب الناس إلى عائشة وأحب الرجال أبوها ثم عمر وقوله صلى الله عليه وسلم عشرة أي ورفيقي

في الجنة وقوله إنه يدخل الجنة بغير حساب ويعضد ذلك ما تواتر من آثارهم وأخبارهم ومساعيهم في الإسلام

وقالت الشيعة الأفضل علي رضي الله عنه لقوله تعالى فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم

وأنفسنا وأنفسكم عني بأنفسنا عليا وإنها صيغة جمع لأنه صلى الله عليه وسلم حين المباهلة وهي الدعاء

على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي ولا شك أن من كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم

كان أفضل وقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى قيل لما نزلت هذه الآية قالوا

يا رسول الله من هؤلاء الذين وجبت مودتهم قال علي وفاطمة وولداها حسن وحسين ولا شك أن من وجب

وجب محبته بحكم النص كان أفضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالقطع لقوله تعالى على أن الله وجبريل مع النبي

على صالح المؤمنين لقوله فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين وعن ابن عباس أن المراد به علي

وقوله عليه الصلاة والسلام من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى

موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب وحديث الطير قال صلى الله عليه وسلم اللهم

ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي ليأكل معه والأحب عند الله الأكثر ثوابا

وهو معنى الأفضل ولأنه أزهد وأعلم وأكثر عبادة وأسبقهم إسلاما على ما روي أنه بعث النبي صلى

الله عليه وسلم يوم الاثنين وأسلم علي يوم الثلاثاء وأجيب بأن المراد بأنفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم

كما يقال دعوت نفسي إلى كذا ولو وجبت المودة ووجوب النصرة على نفس وتحققها في حق علي فلا

اختصاص له به ولكن الكلام في الأكثرية وقصة الطير لئلا يكون في من الأنبياء وأن خلقك بمعنى الأولياء أحب الخلق

إليك في أن يأكل منه وكون أنه أزهد وأعلم وغير ذلك ممنوع وبعد التسليم بأن الكلام في الأكرم

أي الأكثر ثوابا وكرامة عند الله وعموم مناقبه وكثرة فضائله واتصافه بالكمالات لا يدل

على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله تعالى بعد ما ثبت من أفضلية أبي بكر وعمر وعثمان

وقد اختلفوا علاوة زيادة أفضليتها وأما بعدهم فقد ثبت أن فاطمة سيدة نساء

العالمين والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة الذين منهم الأئمة الأربعة وطلحة

والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة بن الجراح مبشرون

بالجنة ثم الفضل للعلم قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والتقوى

قال الله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم وبها افتخر العترة الكرام لا بمحض النسب وعدم جعل غير القرشي

وإن اختص بالعلم كفوا للقرشية لا يدل على أن القرشي أفضل لأن اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض

[illegible] من الأولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق بأمر الدنيا والكلام في كثرة الثواب

عند الله والحق تعظيم جميع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين والكف عن الطعن فيهم لما ورد في

[illegible] الكتاب والسنة من الثناء عليهم لقوله عليه الصلاة والسلام الله الله في أصحابي

وقوله لا تسبوا أصحابي [illegible] في سبب توقف علي رضي الله عنه عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه

[illegible] بغسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما نقل وظهر الحق دخل فيما دخل فيه الناس وتوقفه عن

نصرة عثمان رضي الله عنه لعدم رضائه [illegible] وضع السلاح من غلمانه [illegible] ومع ذلك فقد سعى

الحسن في دفع الغوغاء عنه ولم ينفع [illegible] عن قبول بيعته لإعظام الحادثة التي هي قتل

عثمان [illegible] القتلة لشوكتهم وكثرتهم [illegible] ولا [illegible] عدم موالاة البغاة [illegible]

من الصلاة والسلام وتوقف جماعة من الصحابة كسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن

نصرة علي والخروج معه إلى الحروب كان لاجتهاد منهم [illegible] لا لنزاع في إمامته وإباء ما وجب

عليهم من طاعة [illegible] المحاربة الواقعة في الجمل وهي حرب [illegible] العسكر فيها عائشة رضي الله تعالى عنها [illegible] على جمل

[illegible] وحرب الصفين وهي التي اجتمع الفريقان بصفين وهي قرية [illegible]

[illegible] الحق [illegible] رضي الله عنه [illegible] على أن المخالفين بغاة لا كفرة ولا فسقة لما

لهم من الشبهة [illegible] قتلة عثمان رضي الله عنه وغاية الأمر أنهم أخطأوا في الاجتهاد

وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا نهى علي رضي الله عنه عن لعن أهل الشام [illegible]

[illegible] الأئمة [illegible] وردت أحاديث صحيحة في ظهور إمام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملأ الدنيا

قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا فذهب الإمامية إلى أنه إمام [illegible] من ولد فاطمة رضي الله عنها

[illegible] وزعمت الإمامية من الشيعة أنه محمد بن الحسن العسكري اختفى

[illegible] خوفا من الأعداء ولا استحالة في طول عمره [illegible] لأنهم [illegible]

ولا أمارة ولا إشارة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا نبعثه مع الاختفاء عبث إذ المقصود من الإمام إقامة الشريعة

وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك [illegible] في نزول عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام في خروج الدجال

من ارض بالمشرق يقال لها خراسان وعند ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج وطلوع

الشمس من مغربها والخسفات الثلاث خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وقلة العلم

والامانة وكثرة الفسق والجهل وتتابع الفتن والانهماك ويشبه ان يكون عند قرب الساعة

وحين انقراض زمن التكليف وكاد وما نكون في قلة العلم الى امره لكنه ما صار في زماننا هذا

اعاذنا الله من شرها ولا يبلينا في زمن الايمان من الافتة عليها ما قال صلى الله عليه وسلم مثل امتى مثل

المطر لا يدرى اوله خير ام آخره ثبتنا الله من الايمان ووفقنا للعمل بما يجب ويرضى انه خير موفق ومعين

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد خير المرسلين وعلى آله واصحابه والتابعين اجمعين

قد وقع الفراغ من تحرير تحقيق المرام في شرح متن بدء الامالي للمولى الهمام العظام رحمه الملك

العلام الشيخ عبد القادر الماهر نفعنا بعلومه الملك القادر على يد اقل الانام عبد الله

المدعو بابن عبد الرحيم الكافي [illegible] وفقهما الله على التحصيل [illegible] بجاه السيد الجليل

في شهر شوال [illegible] المباركة [illegible] من صدر الاستاد الاجل الاعلم

[illegible] الملا عبد القادر [illegible] والحمد لله رب

العالمين اللهم صلى على محمد وآله

الحمد لله على الكمال والتصحيح بحق العلماء البررة والصلاة على محمد وآله [illegible] اللهم اغفر [illegible]

هذه بسم الله الرحمن الرحيم للفاضل المحقق الزناوي

بدانكه در خصوص نفی و اثبات قدرت و اختیار عبد اهل اسلام سه فرقه شده اند مذهب

معتزله آنکه اختیار و قدرت در افعال عبد ثابت است و انسان خالق افعال

خودش میشود و مذهب جبریه آنکه میگویند از اختیار و قدرت انسان هیچ

ثابت نیست بلکه این جنبش و حرکات که از عبد ظاهر میشود مثل آن است

که باد در صورت شیر علم [illegible] در جنبش و حمله افکند در ظاهر [illegible]

مولوی رومی میفرماید ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم بدم

مصداق این دعوا است و مذهب اهل حق که مذهب اهل سنت است آنکه

خلق قدرت و اختیار معبود است و کسب اختیار عبد [illegible] و دلیل

مذهب [illegible] آنکه ما وقتی می بینیم در میان حرکات ارتعاش و تحریک قصدی [illegible]

آن است که [illegible] اختیار است [illegible] و دلیل مذهب [illegible]

آنکه ما میخواهیم که نقشی نگاریم و کاری بکنیم که آن نقش و نگار [illegible]

صورت نبندد و راست نیاید و دلیل مذهب اهل سنت آن است

عبد در افعالش اگر دخل نمی‌بود اختیار نمیداشت ارسال رسل عبث می‌بود و خلق
دوزخ و بهشت بی وجه و خدای عالمیان در قرآن نمی‌فرمود بدوزخ رفتن دوزخیان
سبب کردهٔ خود ایشان است چنانکه میفرماید ذلک بما قدمت یداک وان الله لیس بظلام
للعبید و نمی‌فرماید جزاء بما کانوا یکسبون زیرا کردهٔ ایشان بجبر و قهر و اضطرار و بدون قدرت
و اختیار می‌بود مستحق جزا نمیگشتند و مستوجب نیران نشدند و اگر همه افعال مخلوق عباد
می‌بود حق تعالی نمی‌فرمود والله خلقکم و ما تعملون و جواب آنکه گفته‌اند فرق میان
حرکت ارتعاش و اختیاری ضروری است آن است که گرد این اعتراض در دامن
تشریف مذهب اهل حق نمی‌نشیند بلکه دیده کج بینی مذهب اهل سنت را کور میکند
زیرا که ما میگوییم که فرق از آن است که حرکت اولی را قصد و کسب متعلق نیست بخلاف
حرکت ثانیه و چون تشنیع آن خصم مبطل مذهب سنیه است بر خود لازم میدانم
که رفع بعضی از شبهات ایشان نیز کنم اگر سؤال کنند که این جهت (?) اگر بنده را
قدرت و اختیار حق است چرا میفرماید ولو شئنا لآتینا کل نفس هدیها
جواب میدهیم که خداوند عالم لطف و حکمی که دارد اگر آن لطف بقا برگردد هم کسی



هدایت [illegible] اما بر حق تعالی هیچ واجب نیست زیرا که بر سری ما واجب
کننده او است بر سر او نمیدانیم واجب کننده کیست و اگر سؤال کنند که هر چه از ما صادر
میشود تقدیر کردهٔ او است و بنده را یارای تغییر تقدیر نیست کردهٔ ما را خدا در ازل
دانسته است که این افعال از ما صادر میشود پس اگر از ما صادر نشود علم حق تعالی مبدل
جهل میشود جواب آنست که تقدیر تابع ارادهٔ او است و ارادهٔ او تابع علم او است و علم
او تابع معلوم است که عبارت از افعال عبد است یعنی نامه چنان می‌بود که باختیار خود
کند آن افعال را نامه خدا افعال او را مجبور نمیداشت و بدین سان تقدیر نمیفرمود
سؤال اگر کنند که علم حق تعالی ازلیست و معلوم که عبارت از افعال عبد است حادث
میشود پس قدیم چگونه تابع حادث میشود جواب میگوییم که تحقیق است علم صورت
معلوم است و معلوم است و صورت ذی صورت هر دو مطابق یکدیگر اند و اصل
ذی صورت است
درین مطابق ذی صورت است که عبارت از معلوم است و صورت است که عبارت
از علم است لامحاله تابع وی است مثلا اینجا نکه بر دیوار عکس صورت اسپی کشیده اند و آن
صورت مطابق ذی صورت است که عبارت از اسپ است و تابع او است

# النهاية